

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Zehnter Band.

drittes und viertes Heft.

März—April 1901.

Berlin 1901.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1901.

Abhandlungen.

Kleinere Mitteilungen.

Besprechungen und Anzeigen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

// Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

X. Band. 1901. Heft 3 u. 4.

Der Staat bei Christus, Paulus und den Reformatoren.

Nach einem Vortrage.

Von

Prof. Dr. **August Wolfstieg** in Berlin.

Der Gegenstand greift an eine sehr schwierige Materie, dessen bin ich mir bewusst; denn das Problem berührt die höchsten Gedanken menschlicher Weisheit, die Grundlagen von Macht und Recht, die Grenzgebiete von religiösem Empfinden und sittlichem Handeln. Hierüber selbst nur die Gedanken Anderer darzustellen, ist eine schwierige Aufgabe. Denn alle Anschauungen werden in der Zeit, nicht nur nach dem Stande der Erkenntnis, sondern auch aus dem Wunsche geboren, die historisch gegebenen Zustände in einer ganz bestimmten Richtung weiterzuführen. Und auch in dieser letzteren Hinsicht gilt es für die grossen Denker, den Zeitgenossen nicht allein das Ziel vorzuzeigen, zu dem hin sie die Dinge zu führen trachten, sondern auch den Kampf mit dem Alten, mit dem Gewöhnten, dem Liebgewordenen, mit der fest gewurzelten Weltanschauung aufzunehmen. Da giebt es dann keinerlei Rücksicht auf das vielleicht auch Richtige oder noch Richtige. Es ist die ganze Linie, die bekämpft werden muss, auch der Tross. Die Rede selbst wird nun zur Waffe. Und der Streit verlangt eine scharfe Spitze, das Wort kehrt seine Schärfe heraus. Das soll man nie vergessen, wenn man die Gedanken eines solchen Gewaltigen, wie Jesus Christus, oder führender Geister wie Paulus, Luther und Calvin darzustellen unternimmt.

Zweierlei bildet daher die Grundlage einer solchen Darstellung der Anschauung vom Staate, wie ich sie zu geben ver-

suchen will, einmal das Gesamtbild der Zeit, in der der Denker und Sprecher lebt, und zweitens das Ziel, welches er mit der Aufstellung seines Systems erreichen will.

Wenden wir das auf Jesus Christus an.

Christi Gedanken gingen nicht auf eine Erläuterung der sittlichen Gesetze der Menschheit, auch nicht auf ein Umwerten dieser Werte, sondern eher auf ein Erfüllen derselben im Geiste des Menschheitgedankens in seiner Vollkommenheit und Vollendung in Gott. „Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen.“ Was er treffen will, sind nicht die verrotteten sittlichen Zustände seiner Zeit, sondern vor Allem das Übel selbst, die Sünde. Sein Wirken ist Heilandswirken, seine Gedankenwelt umfasst das Diesseits und Jenseits zugleich; es gilt das verschrobene und verschobene Verhältnis der Menschenseele mit Gott wieder herzustellen, es in das verlorene Kindschaftsverhältnis wieder hineinzubringen, von dem sich kaum noch eine Spur vorfand in der antiken jüdischen und griechischen Welt. Das Reich Gottes und sein Kommen zu verkünden, ist seine hohe Aufgabe. Wo er auf die rein innerweltlichen sittlichen Werte stösst, wie Ehe, Recht, Staat u. s. w., giebt er zwar Vorschriften zu ihrer Erhaltung, aber er nähert sich ihnen sichtlich ungern. Er selber war nie verheiratet, verbot den Seinen, Recht zu suchen, selbst im Falle eines Angriffes auf Person und Eigentum, und kümmerte sich absolut nicht um die hochgehenden Wogen staatlicher Politik und ihre theoretischen und geschichtlichen Grundlagen. Allerdings stösst er einmal auf einzelne in unserem Gebiete liegende Fragen sittlicher Art, dann passt er sie auch seinem tiefen religiösen Empfinden an, vertieft die in ihrem Wesen liegende Idee, ja vollendet sie im höchsten Sinne des Wortes.

Das antike Staatswesen und vor Allem der im Vordergrunde von Christi Gesichtskreis stehende jüdische Staat war ein Volksstaat, der nur den Volksgenossen als Vollbürger anerkannte und alle anderen Menschen vom Rechte am Staate ausschloss. Das war natürlich, da der Staat nur eine Erweiterung der Familie, der Sippe und als solcher Kultgemeinschaft war und den Verkehr mit dem Gotte oder den Göttern vermittelte, die über des Volkes Wohlfahrt wachen. Bürgerrecht ist Teilnahmerecht an dem volkstümlichen Gottesdienst, an der Staatsreligion. Das wurde damals

besonders deutlich, da gerade zu Christi Zeit das Land, das Staatsgebiet an sich keinen Abschluss mehr darstellte. Nicht nur die Römer, sondern auch die Griechen und vor Allem die Juden waren über den ganzen Erdkreis zerstreut. Was diese Volksgenossen zusammenhielt war weder das Nationalbewusstsein, noch die Sprache, sondern allein die Kultgemeinschaft. Wer nicht dazu gehörte, war des Landes Feind. Diesen Zusammenhang zwischen Religion, Kult und Staat hat Ranke mit voller Schärfe im Verlaufe der alten Geschichte aufgewiesen. Dass es eine andere Religion als eine Staatsreligion, einen andern Staat als einen nationalen geben könne, dämmerte selbst den erleuchtetsten Köpfen des ganzen Altertums nicht. Auch das römische Weltreich hatte sich über diesen Gedanken in keiner Weise erhoben: nur der civis Romanus war Vollbürger.

Da ging Christus von einer ganz anderen Ideenwelt aus und lehrte zum ersten Male, dass Religion Sache des Menschen, nicht des Bürgers sei, und zerbrach damit die Grundlage des antiken Staates in tausend Scherben. Die Individuen, welche nationale, soziale und rechtliche Stellung sie auch einnehmen mochten, beschäftigten ihn eben nur als Menschen, als Seelen in ihrer Beziehung zu Gott, dem Vater, und zu den Nächsten als Brüdern[1]). Selbstverständlich schloss diese Stellung eine rein weltliche, rechtliche und soziale Organisation der Menschheit nicht aus, sondern verlangte sie sogar. Aber Christus nahm für alle Organisationen einen andern Ausgangspunkt als die Antike: hier war der Staat das Ganze gewesen und der Bürger nur ein Teil desselben; beim Herrn war der Mensch das Ganze und der Staat wurde eine unter vielen sittlichen Gruppierungen. Mochten sie also auf diese neue Grundlage einen neuen, einen christlichen Staat aufbauen, seine Lehre widersprach dem wahrlich nicht; nur dass dieser auf der Liebe und den christlichen Freiheitsgedanken, statt auf realer Macht und individuellem Recht, auf der Menschheitsreligion, statt auf der Staatsreligion basieren musste. Das Christentum hat den nationalen Staatsgedanken als Kultgemeinschaft zertrümmert und den heutigen Kulturstaat als Menschheitsgemeinschaft in christlichem Sinne erst möglich gemacht.

Indessen hat sich Christus über Form und Inhalt des Staates

---

[1]) Paulsen, Ethik. 4. Aufl. Bd. 2 S. 538.

nie ausgesprochen, er hatte geistig nicht die geringste Beziehung zu diesen weltlichen Fragen. Ihn kümmerte nur das Reich Gottes, das er zu bereiten in die Welt gekommen war. Als man ihn einmal fangen und seine Parteistellung zur jüdischen nationalen Frage festlegen wollte, betonte er diesen seinen Standpunkt sehr scharf und fertigte die Frager mit schneidender Ironie ab: Wessen ist das Bild auf diesem Zinsgroschen? Des Kaisers. Nun, Ihr Schlauberger[1]), was fragt Ihr denn noch lange? Gebt doch dem Kaiser, was sein ist, aber vergesst nicht, dass Ihr Gott Eure Seele schuldet[2]). Auch seinen eigenen Landesherrn betrachtet Christus lediglich mit den Augen des Heilands, fand ihn offenbar auf der Wage der göttlichen Gerechtigkeit zu leicht und behandelt ihn demgemäss mit merkwürdig geringem Respekt[3]): „Gehet hin und sagt doch diesem Fuchs" (Luk. 13, 32). Und als ihm Herodes, der eine grosse Freude darüber hat, den gewaltigen Rabbi einmal zu sehen und hofft, dass er vor ihm, seinem Herrn, Zeichen und Wunder verrichten werde, eine Reihe von Fragen vorlegt, antwortet ihm Jesus überhaupt nicht, so dass dem Fürsten schliesslich nichts übrig bleibt, als auf die Anklagen der Christus verhöhnenden und verlästernden Hohenpriester und Schriftgelehrten zu hören. Da er ihn aber nicht zu richten wagt — die Anklage stand wegen der leicht missverständlichen Form des Einzuges in Jerusalem und der Besitzergreifung des Tempels als Messias auf Aufruhr und Annahme der Königswürde — schickt er den Herrn, symbolisch als König gekleidet, zum römischen Prokurator, der gerade von Cäsarea nach Jerusalem gekommen war (Luk. 13, 7 ff.). Aber der arme Pilatus kann erst recht nichts mit ihm anfangen: Christus antwortet auf all die Anklagen und Fragen, die ihm der Prokurator vorlegt, entweder gar nichts oder nur mit einem ironischen: Du sagst es ja[4]). (Matth. 27, 12). Auch bei einer Unterredung, die Pilatus im Prätorium mit Jesus gehabt zu haben scheint (Joh. 18, 33 ff.), kam weiter nichts heraus, als dass der Herr seine Heilandsmission der königlichen Bezeugung der Wahrheit betonte und jede weltliche Beziehung zum Staate ablehnte, einen Unter-

---

[1]) So übersetzt F. Paulsen, Das Ironische in Jesu Stellung und Lehre.

[2]) Vergl. hierüber die wundervollen Ausführungen in Harnacks Wesen des Christentums S. 65 ff.

[3]) Das hebt Hilty hervor im 3. Bd. seines „Glück", „Heil den Enkeln".

[4]) Dass auch diese Stelle ironisch gemeint sei, zeigt Paulsen.

schied, den der in griechischer Schule philosophisch gebildete Römer allerdings nicht verstand. „Was ist denn Wahrheit?"

Dennoch darf man aus dieser selbstbewussten Haltung nicht schliessen, dass Jesus Recht und Obrigkeit als solche überhaupt nicht anerkannt habe. Das ist leider auch schon von namhafter Seite behauptet worden. Sowohl Leo Tolstoi und seine Nachtreter als auch der deutsche Jurist Rud. Sohm lehren in allem Ernste, nach Christi Gebot habe Obrigkeit und Rechtsordnung einfach aufzuhören, weil ihr Vorhandensein Sünde sei. Das ist zweifellos ein Missverständnis; in Wahrheit hat Christus, wie seine Verhaftungsgeschichte beweist, die obrigkeitliche Gewalt als zu Recht bestehend und als sittliche Notwendigkeit anerkannt und sich ohne Weiteres unterworfen. Seine Jünger hatten nach dem Abendmahle offenbar genaue Nachricht von der bevorstehenden Festnahme und, während Jesus im heissen Gebet mit seinem Gotte rang, sich zum Widerstande auf dem Ölberge vorbereitet, um den Herrn zu decken[1]). Da macht dieser selbst dem beginnenden Kampfe ein Ende und giebt sich gefangen, nicht weil er glaubte, die Position nicht halten zu können, sondern aus Achtung vor der rechtmässigen Gewalt, die hier nur den Willen Gottes, dessen war er sich im Gebete gewiss geworden, vollzieht. „Oder meinst Du, ich könnte nicht meinen Vater angehen, dass er mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schickte?" (Matth. 26, 53.)

Eben als sittlicher Institution hat Christus das Wesen auch der obrigkeitlichen Gewalt und aller Rechtsordnung vertieft. Harnack weist auf eine Stelle hin (Matth. 20, 25)[2]), in der sich Christus über die Richtung der sittlichen Vollendung dieser Dinge ausspricht: „Jesus rief seine Jünger und sprach zu ihnen: Ihr wisset, dass die, welche als Herrscher gelten unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben. So soll es aber nicht bei euch sein; sondern wer unter euch gross werden will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein". Also die Grundlage der staatsrechtlichen Ordnung, wie sie damals bestand, die Macht, und die Form ihrer Ausübung, die Gewalt, sind es, die die Missbilligung des Herrn hervorrufen; er will an

---

[1]) Dass Petrus zufällig und allein von den Jüngern ein Schwert trug, wird Niemand glauben

[2]) Bei Harnack steht hier in Folge eines Versehens ein falsches Citat.

ihre Stelle die brüderliche Liebe und den Dienst in derselben setzen. Herrschen heisst ihm dienen.

Aber das halte man unter allen Umständen fest: Christus interessiert nicht der Herrscher, sondern nur der Mensch im Herrscher, nicht die weltliche Obrigkeit als Machtfaktor und Wahrer des Rechts, sondern nur als Organ für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Es bleibt eben dabei: sein Reich ist nicht von dieser Welt. Also die Rede von der unbedingten Zusammengehörigkeit von Thron und Altar, welche die Romantiker im Anfange dieses Jahrhunderts aufbrachten[1]) und bis zum heutigen Tage festhalten, kann sich keineswegs auf Christus berufen. Eher auf Paulus. Denn unter den Händen dieses gewaltigsten aller Apostel ging eine merkwürdige Verwandlung vor: er brachte das Evangelium, gleichsam ein anderer Prometheus, vom Himmel auf die Erde. Paulus hat, und das ist sein unsterbliches Verdienst um die Ausbreitung des Christentums, die goldene Brücke gezimmert, welche das Reich Gottes mit dem Reiche dieser Welt verband. Wir verzichten auf die Prüfung der Frage, ob die Thätigkeit des Apostels auf die christlichen Anschauungen selbst lediglich heilsamen Einfluss geübt hat; für uns genügt es, festzustellen, dass er die nachherige Auffassung fast völlig beherrschte. Man kennt die grossartige Wirkung seines Römerbriefes bis auf die heutige Zeit; er ist die Grundlage aller Dogmatik in den Kirchen geworden, und gerade hier findet sich die erste Andeutung von dem Zusammenhange von Thron und Altar, die Verquickung der religiösen Idee des Gottesdienstes mit der sittlichen Rechts- und Weltordnung. Paulus spricht den Gedanken aus, dass alle Obrigkeit von Gott sei; auch der Bestand der heidnischen Obrigkeit in Rom ist Gottes Wille. Darum hat jeder Christ sich derselben zu unterwerfen, Steuern zu entrichten, Gehorsam zu leisten um des Gewissens willen. Dies „um des Gewissens willen" ist das Neue. Also das Unterthanenverhältnis ist für Paulus nicht das Gesetz einer unabweisbaren sittlichen Forderung, die der Vertiefung bedarf und der Vertiefung fähig ist, sondern ein durch die Religion geheiligtes unveränderliches Gebot. Wider die Obrigkeit sich auflehnen, heisst sich auflehnen wider Gott.

---

[1]) Ziegler, Geistige und soziale Strömungen, S. 52.

Auch die Aufgabe der Obrigkeit ist bei Paulus eine ganz andere, als sie Christus festgestellt hatte. Letzterer hatte den Herrscher, indem er ihm ein Wirken in christlicher Liebe und im Dienste seiner Unterthanen vorgeschrieben hatte, in der That mit einem Tropfen göttlichen Öles gesalbt; im Übrigen waren im Einzelnen der Wirksamkeit des Staates keinerlei Schranken gesetzt. Dem Herrn schwebte auch hier wohl das Bild der Familie, das Verhältnis zwischen Vater und Kindern als das Ideal eines Bandes zwischen Herrscher und Volk vor. Von alle dem findet sich bei Paulus kaum noch eine Spur. Nach ihm hat der Staat eine doppelte Aufgabe: er ist Gottes Gehilfe, um das Individuum zum Guten zu führen, und Gottes Gerichtsvollstrecker für den, der Böses thut; denn sie (die Obrigkeit) trägt das Schwert nicht umsonst (Röm. 13, 4). Hier mit dem Gedanken der staatlichen Führung zum Guten beginnt jene Lehre, dass eine wohlwollende Obrigkeit dem Unverständigen und Übelwollenden das Gute, den Glauben, die gute Sitte auch aufdrängen könne, die Lehre von der Unfreiheit der Unterthanen und der unfehlbaren Wirkung der Staatsgewalt auf die endliche Erlangung des Reiches Gottes auf Erden. Der Apostel ist an der Ausgestaltung dieser Lehre gewiss unschuldig, aber es ist die Konsequenz seiner Theorie von der staatlichen Führung zum Guten und der Abstrafung des Bösen durch die Obrigkeit im Auftrage Gottes als dessen Gehilfin.

Die Entwicklungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte nach der angedeuteten Richtung hin vollzogen, sind durch das Auftreten Luthers ohne Frage lediglich gefördert worden. Wir verdanken diesem Manne unendlich viel, was wir ihm nie vergessen wollen. Er hat in wahrhaftigem ernsten Ringen mit sich selbst die finstern Gewalten mittelalterlicher Irrlehren verscheucht, die wissenschaftliche Anknüpfung an die ursprüngliche christliche Idee durchgesetzt, einer neuen modernen Lehre vom Wesen des Christentums Bahn gebrochen und den Kampf mit der mächtigen Organisation der damaligen Kirche für weite Gebiete siegreich durchgefochten. Aber Luther war von Augustin erzogen und seiner ganzen Anschauung nach im eigentlichsten Sinne „paulinisch“ gesinnt. Und dazu blieb dieser gewaltige Bauernsohn immer ein unverkennbares Kind seiner Zeit, die einen mächtigen Einfluss auf ihn übte. Und der Zug der Zeit drängte mit Gewalt auf die endliche Lösung der religiösen Frage, der dann ja auch der Re-

formator sein Leben widmete. Darum trat bei Luther die Frage nach Inhalt und Organisation der weltlichen Ordnung weit zurück hinter der Reform der christlichen Lehre. Das geängstigte Gewissen erheischte die Herstellung des Verhältnisses der irrenden Menschen zu Gott, die Sicherstellung der ewigen Seligkeit. Was galt ihm dagegen das Wesen des Staates?

Aber ganz vorbeigehen konnte Luther an diesen Fragen doch nicht, er kam zu heftig mit dem Staate in Berührung[1]. Das zwang ihn, sich auch mit ihm zu beschäftigen. Indessen ist es doch auch eigentlich nicht das Wesen des Staates als solches, das sein Interesse erweckt, sondern nur die praktische Seite desselben, die seine Lehre und schliesslich die Organisation seiner Kirche berührt. Es sind Vorkommnisse des täglichen Lebens, die ihm die Feder in die Hand drücken und ihn nötigen, über einzelne Teile des staatlichen Aufbaues oder der staatlichen Aufgabe, z. B. über die öffentliche Gewalt (Uberkeit), die Stände, den Adel der deutschen Nation, die Bauern u. s. w. zu sprechen. Luther kommt es bei allen seinen hierher gehörenden Erörterungen immer nur darauf an, zu zeigen, wie sich der wahre Christ in einzelnen praktischen Fragen zu den bestehenden Institutionen und ihrem Thun zu verhalten hat. Es ist der Christ, nicht der Staatsbürger, den er vor sich sieht und zu dem er spricht, und er schreibt um des Gewissens willen, nicht aber um die öffentliche Wohlfahrt oder gar die allgemeine Erkenntnis vom Wesen des Staates zu fördern.

Darum spricht er auch als Theologe, nicht als Rechtskundiger oder als Philosoph. Ihm ist die Quelle, aus der er schöpft, nicht das bestehende Recht und der lebendige Staatsgedanke, sondern ganz allein das Wort Gottes, das ihn auch über diese Dinge belehren muss[2]. Hier findet er in Sprüchen und Beispielen des neuen und des alten Testamentes, wie ein Christ in dieser oder jener Lage, als Fürst, als Beamter, als Unterthan sich zu verhalten

---

[1]) Luthers Schrift von der weltlichen Obrigkeit in der Erlanger Ausgabe 22 S. 61 ff. Vergl. Bluntschli, Geschichte der Staatswissenschaften; M. Lenz, Berliner Kaisers-Geburtstagsrede 1894. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat. Jena 1898, in Conrads Sammlung 21.

[2]) „Das sag ich darumb, dass man nicht meine, es sei gnug und kostlich Ding, wenn man dem geschrieben Recht oder Juristen Räthen folget. Es gehört mehr dazu.“ Werke 22, 95.

hat, und das genügt ihm vollständig. Die griechische und römische Welt mit ihren lebhaften Erörterungen über den Staat von der Höhe philosophischer Überschau herab, jene Welt, in der der jugendliche Humanist Luther gelebt hatte, aber doch nicht aufgegangen war, sind nun in einer Versenkung verschwunden und interessieren den Reformator Luther nicht mehr.

Alle Schriften Luthers über den Staat sind, wie gesagt, Gelegenheits-Schriften, meist sogar Agitationsschriften. Auch das beeinflusst ihre Haltung und ihre Denkweise. Die heftige Flugschrift von „welltlicher vberkeytt, wie weytt man yhr gehorsam schuldig sei“ ist veranlasst durch das Verbot der lutherischen Übersetzung des Neuen Testamentes in einigen deutschen Ländern und durch den Befehl, dass die Unterthanen dieselbe vorkommenden Falls der Obrigkeit ausliefern sollten[1]). Wie ein Bauer, dem man sein Eigentum nehmen will, fährt Dr. Martinus mit dem Dreschflegel in den Haufen seiner Gegner hinein: Die Obrigkeit hat sich den Teufel um der Seelen Seligkeit zu kümmern. „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn uber Leib und Gut, und was äusserlich ist auf Erden. Denn uber die Seele kann und will Gott Niemand lassen regiern, denn sich selbs alleine. Darumb wo weltlich Gewalt sich vermisset, der Seelen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment, und verfuhret und verderbet nur die Seelen.“ (S. 82.) Und dann unter deutlichem Hinweis auf die Verkehrtheit der Ordnung des Reiches in seiner Zeit, wo es Bischöfe und Äbte gar weit in der Fürstenskala gebracht hatten und arg verweltlicht waren, sagt er: „Was sind denn die Priester und Bischoffe? Antwort: Ihr Regiment ist nicht ein Uberkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Ampt; denn sie nicht höher noch besser fur andern Christen sind.“ (S. 93.) Mochten die Herren sich das merken, dass der schon mächtig gewordene Wittenberger Mönch dem einen Teile der Reichsfürsten jede Autorität in weltlichen Dingen, dem andern Teile aber in geistlichen Dingen auf Grund der Schrift absprechen zu können glaubte: „Zum Glauben kann und soll man Niemands zwingen“ (S. 85) und „ob man gleich alle Juden und Ketzer mit Gewalt verbrennet, so ist und wird doch keiner dadurch uberwunden und bekehret“ (S. 92).

---

[1]) Erlanger Ausgabe 22, S. 59.

Luther war damals noch nicht der Vertreter des Glaubenszwanges, der er nachher wurde. Noch weht das Bewusstsein von der Unüberwindlichkeit der Idee durch seine Schrift, und man fühlt einen Hauch von der „Freiheit des Christenmenschen“ in ihr. Luther geht hier von der Teilung der Menschen in ein Reich Gottes und in ein Reich der Welt aus; hätten wir das erstere, das in den Herzen aller wahrhaft Frommen hier auf Erden wohnt, ja das Ziel und die Aufgabe aller Christenheit überhaupt ist, jetzt schon völlig in uns herrschend, wir brauchten wahrlich kein weltlich Regiment. „Dem Gerechten ist kein Gesetz geben, sondern dem Ungerechten.“ (S. 67.) Aber da „der Bösen immer viel mehr sind, denn der Frommen“ (S. 69) und „kein Mensch von Natur Christen oder frumm ist, sondern allzumal Sünder und böse sind, wehret ihnen Gott allen durchs Gesetz“ (S. 67); denn wo das nicht wäre . . ., „würde eins das ander fressen, dass Niemand kunnt Weib und Kind ziehen, sich näheren und Gotte dienen, damit die Welt wüste würde. Darumb hat Gott die zwei Regiment verordnet: das geistliche, wilchs Christen und frumm Leut macht, durch den heiligen Geist unter Christo; und das weltliche, wilchs den Unchristen und Bösen wehret, dass sie äusserlich müssen Fried halten, und still sein ohn ihren Dank“ (S. 68).

Also der Staat ist nach Luther eine Organisation, die lediglich der Sünde der Menschen ihr Dasein verdankt und keineswegs sittliche Begründung in sich selber findet. Er ist nur ein Teil der Gottesordnung in der dem Menschen anbefohlenen und zu rechtem Gebrauch unterworfenen Schöpfung. Nur darum ist er göttlichen Rechtes, von Gottes Gnaden, „denn es ist kein Gewalt ohn von Gott. Die Gewalt aber, die allenthalben ist, die ist von Gott verordnet“ (S. 63). Es ist also ganz gleichgültig, wer und welcher Art die Obrigkeit ist, woher sie stammt. Auch der Grosssultan ist Obrigkeit und ein Christ kann ihm ohne Weiteres dienen, selbst dann dienen, wenn der Türke die Christenheit und das Evangelium bedrohte. Denn auch diese Obrigkeit ist von Gott gewollt und ihr Thun von Gott erlaubt, ja ist selbst Gottesdienst. „Wenn die Gewalt und das Schwert ein Gottisdienst ist, so muss auch das Alles Gottesdienst sein, das der Gewalt noth ist, das Schwert zu führen. Es muss je sein, der die Bösen fähet, verklagt, würget und umbringt“ (S. 81). Man kann so mit Blutvergiessen den Himmel besser verdienen als Andere mit Beten.

Der Unterthan muss nach Luther der Obrigkeit dienen und in weltlichen Dingen unter allen Umständen der gebietenden Herrschaft gehorchen, er würde sich sonst gegen Gott und Gottesordnung versündigen. Gehorsam ist der lutherischen Staatsweisheit letzter Schluss; denn „Gott will lieber leiden die Oberkeit, so Unrecht thut, denn den Pöbel, so rechte Sache hat". Voraussetzung ist allerdings immer, dass die Gewalt, die die Obrigkeit ausübt, rechtmässig ist, d. h. ihr Thun sich auf rein weltliche Dinge erstreckt und dem Bösen wehrt, oder wie man später lehrte, in Glaubenssachen förderlich war. Öffentliche Violentia hebt allerdings alle Pflicht zwischen Unterthan und dem Oberherrn auf[1]) jure naturae „und es ist kein Unterschied zwischen einem Privatmann und dem Kaiser, so er ausser seinem Ampt unrecht Gewalt vornimmt". Das unterschrieb Luther gleicherweise mit Jonas, Bucer und Melanchthon in einem Gutachten, das sie im Januar 1539 gemeinsam über die Frage abstatteten, ob die Obrigkeit — hier sind die Landesfürsten gemeint, zu denen der Protestantismus seine Zuflucht nahm, nachdem sich Karl V. ihm versagt hatte — schuldig sei, sich und ihre Unterthanen wider unrechte Gewalt zu schützen, wider gleiche Fürsten und den Kaiser.

Indessen verdanken wir Luthers Auftreten eine Errungenschaft für das Staatswesen doch: die Erhebung des Staates zu gleichem Range mit der Kirche und die Stabilierung der Souveränität der weltlichen Obrigkeit in weltlichen Dingen. Bis dahin hatte sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Laufe der Geschichte so entwickelt, dass die weltliche Gewalt der geistlichen untergeordnet und von ihr vielfach abhängig war. Die Bulle „Unam sanctam" hatte auch theoretisch die Oberherrschaft des Papstes über die Fürsten in klaren Worten ausgesprochen und der gläubigen Christenheit zum Gesetz gemacht. Dagegen trat Luther von vornherein ganz im Sinne und in der Richtung seiner übrigen Lehren vom Staate sehr energisch auf; „Drumb sag ich: dieweil weltlich Gewalt von Gott geordnet ist, die Bosen zu

---

[1]) Früher war Luther allerdings anderer Ansicht: „Dass kein Furst wider seinen Uberherrn, als den König und Kaiser, oder sonst seinen Lehenherrn, kriegen soll, sondern lassen nehmen, wer da nimpt. Denn der Uberkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Erkenntniss der Wahrheit: kehret sie sich dran, ist gut, wo nicht, so bist Du entschuldiget, und leidest Unrecht umb Gottes willen" (S. 101).

strafen, und die Frummen zu schutzen, so soll man ihr Ampt lassen frei gehen und unvorhindert durch den ganzen Korper der Christenheit, niemands angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen oder was es ist“ .... „Denn also sagt St. Paul allen Christen: ein igliche Seele (ich halt des Papsts auch) soll unterthan sein der Ubirkeit“ [1]). Und daran hat Luther und der Protestantismus überhaupt festgehalten. Aber wie die Bewegung nun weiter verlief, blieb doch eine weite Kluft zwischen der ursprünglichen Idee, den Staat unabhängig von der Kirche zu stellen, und der Ausführung derselben; man gelangte bekanntlich schliesslich zu einer völligen Unterordnung der Kirche unter den Staat und des geistig-religiösen Lebens in der Gemeinde unter das politisch-soziale Wirken der Obrigkeit. Allerdings soll man anerkennen, dass damals der Protestantismus keine Wahl hatte; er musste sich unter den Schutz des Schwertes stellen und durfte hoffen, dass der religiöse Gedanke stark genug sein werde, die Idee rein wiederherzustellen, was sich freilich als Irrtum erwies.

Im Gegensatz sowohl zum asketischen Katholizismus wie zum Luthertum ruft der Calvinismus [2]) den Menschen zur energischen Thätigkeit auf und verlangt, dass der Gottesdienst die Arbeit eines thätigen Lebens sein soll: Religiosität muss sich in die Sittlichkeit des täglichen Lebens umsetzen. Aber da Calvin und seine Anhänger auf das alte Testament zurückgingen, so erhält die Thätigkeit selbst einen strengen und düstern Charakter und verliert die sonnige Fröhlichkeit, die sie bei Zwingli und bei Luther noch besitzt. Das zeigt sich auch in Calvins Staatstheorie. In Allem erscheint es dem grossen Reformator besser, dass die Obrigkeit in ihrem Amt zu strenge als zu milde verfahre [3]). Mit furchtbarer Gewalt handhabte er selber die Strafgesetze. Nicht nur Diebstahl und Mord fiel ihm unter den Begriff des Verbrechens, sondern auch Unzucht, Ehebruch, Trunkenheit und

---

[1]) An den Christlichen Adel deutscher Nation. Werke Erlanger Ausg. 21 S. 284.

[2]) Eucken, Lebensanschauungen der grossen Denker; Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom in Conrads Jahrbücher 31 p. 163. 1878. Stähelin in Herzogs Encyclop. 3. Aufl. Bd. 3. Dann Stähelin, Calvin im „Leben der Väter und Begründer“. Bd. 1. S. 320 ff.

[3]) Instit. IV, 20. 10. Dagegen Luther Werke 22 S. 100: „Wer nicht kann durch die Finger sehen, der kann nicht regieren.“

Schmähungen des göttlichen Namens. Das Leben wird in Calvins Hand zu einem Kampfe zur Ehre Gottes, die Triebfeder alles Handelns ist allein die Pflicht. „Diese Religiosität unterscheidet sich, sagt Dilthey, von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion.“ Man erkennt den Einfluss dieser verschiedenen Weltanschauungen an den drei grossen Feldherrn, die wenn auch verschiedenen Alters, doch Zeitgenossen waren: an Tilly, Gustav Adolph und Friedrich Heinrich von Oranien. Der Bayer war nichts als ein Landsknecht seiner Kirche, trotz seiner Bigotterie selbst entmenscht wie seine Soldateska. Dagegen war der Schwedenkönig eine liebenswürdige Natur und in seinem Denken und Handeln weniger streng als gemütvoll. Gustav Adolph konnte, den Degen in der Faust, vor seinem Heere mit Inbrunst beten und fromme Choräle in tiefster Andacht singen und nach der Schlacht dann in seinem Zelte gar wacker zechen und wie ein Troubadour zur Laute singen, Gott zur Ehr und seinem Liebchen zur Freude. Ihm fehlte, wie weiland dem Dr. Martinus, die helle Lust am Leben bei aller Tiefe der Frömmigkeit nicht. Das Alles war dem Pflichtgefühl des grossen Oraniers fremd, so sehr auch ihm die Freude am Dasein aus den Augen lachte. Friedrich Heinrich lag wider seine Feinde im dumpfen Gefühle der ganzen Schwere der persönlichen Verantwortlichkeit Gott gegenüber und begründete die stolze Härte gegen sie mit der religiösen Pflicht wider die Feinde Gottes, für die er seine Gegner natürlich ansah. Es gab keine Freude in seinem Feldlager, und als dann der junge Kurprinz von Brandenburg, der nachmalige Grosse Kurfürst, sich aus einem Kreise junger Cavaliere und ihren verführerischen Gelagen im Haag losriss und zu ihm in die Trancheen vor Breda eilte, erkannte Friedrich Heinrich Geist von seinem Geiste in dem standhaften Jünglinge: „Ihr habt eine grössere That gethan, als wenn ich Breda nähme“. Es gab nur eins für den eifrigen und gottesfürchtigen Oranier: Pflicht, Pflicht und wieder Pflicht. Es ist in Wahrheit oranische Erziehung auf der Grundlage calvinistischer Weltanschauung, die im Zollern-Geschlecht seither haftet; hier haben sie gelernt zu schaffen „für Gott und fürs Volk“.

Dennoch ist dem Calvinismus die Idee der „Libertät" keineswegs fremd. Das klingt zwar paradox, ist aber nichtsdestoweniger richtig. Die calvinistische Lehre hat zuerst in Holland, dann durch Oliver Cromwell und die Seinen in England und schliesslich nach einigen romantischen Verirrungen in das Gebiet des „beschränkten Unterthanenverstandes" auch in Preussen die politische Freiheit gezeitigt. Diese musste unter dem lutherischen Gedanken der Unfreiheit des Willens und des unbedingten Gehorsams gegen die Obrigkeit notgedrungen erbarmungslos verkümmern; Calvins Staatslehre ist dagegen dadurch eine mächtige Triebkraft zur religiösen und bürgerlichen Freiheit geworden, dass sie Pflicht und Gewissen zur Grundlage auch des politischen Handelns machte. Der Genfer Reformator legte von vornherein auf die Freiheit selbst sehr hohen Wert. „Gerne bekenne ich," ruft er aus, „dass es keine glücklichere Regierungsform giebt, denn diejenige, wo die Freiheit sich in den Grenzen einer richtigen Beschränkung bewegt; trägt doch auch eine solche die Bürgschaft der Dauer in sich. Ich meine aber gleichfalls, dass diejenigen, die unter einer solchen Herrschaft stehen, sehr glücklich sind, und ich behaupte, dass die Magistratspersonen ihre Pflicht vernachlässigen, ja zu Verrätern werden, welche nicht Alles daran setzen, die Freiheit standhaft und tapfer zu bewachen und zu verteidigen."[1]) Es schreibt sich auch wohl aus dieser Anschauung her, dass Calvin die Monarchie verwarf, weil er ihre Ausschreitungen fürchtete. Seinem ganzen Wesen nach neigte er zur aristokratischen Republik, da ihm auch das Majorisieren der urteilslosen Menge verhasst war. Aber an sich hatte er auch gegen die monarchische Regierungsform und gegen die Demokratie nichts einzuwenden, und er stand nicht an, auch gegen diese von seinen Gläubigen strengsten Gehorsam zu fordern. Denn auch Calvin ist wie Luther (S. 20) Gehorsam selbst gegen eine tyrannische Regierung vornehmste Pflicht der Unterthanen. Aber Calvin machte von diesem Satze die Ausnahme, dass, wenn sich die Obrigkeit in Gegensatz stellt zu den Befehlen Gottes, dann solle man Gott unter allen Umständen mehr gehorchen als den Menschen, und der Widerstand gegen die gottlose Obrigkeit wird Pflicht. Man begreift, wie diese Ausnahme die ganze Theorie zu

---

[1]) Pol. III, 4, 7.

Schanden macht. Oliver Cromwell und seine puritanischen Gottesstreiter haben unter Berufung auf diese Lehre das Schwert gegen ihren König ergriffen, die englische Freiheit erfochten kraft des Gebotes ihres Gewissens. Wunderbar genug: Luther ging einst in jungen Jahren von dem fruchtbarsten Prinzip staatlichen Lebens, der Freiheit des Christenmenschen, aus, während Calvin seinen Ausgangspunkt von der Abhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft nahm; aber der Wittenberger entgleiste auf dem Wege zur politischen Freiheit, während der Genfer mutig zur Freiheit des guten Gewissens auch im staatlichen Leben fortschritt.

Merkwürdig ist auch, dass Calvin der erste war, welcher die vollständige Trennung von Staat und Kirche verlangt hat. Calvin forderte die Selbständigkeit und Gleichheit beider Institutionen auf Grund der Trennung der vollständig verschiedenen und an sich gleichwertigen Arbeitsgebiete derselben am Körper der christlichen Menschheit. Denn Kirche und Staat haben zwar denselben Zweck, die „Verherrlichung Gottes durch die Heiligung seiner Bekenner“, aber jener fällt die Arbeit an der Seele, diesem die Förderung des Leibes und des äusseren Lebens zu. Die Kirche entfaltet demgemäss ihre Thätigkeit auf den drei Gebieten der christlichen Lehre, der Seelsorge und der sittlichen Zucht, und hier steht ihr Gewalt und souveränes Recht zu, das von der Kirchengemeinde, in welcher Form es auch immer sei, ausgeübt wird. Der hauptsächlichste Zweck der staatlichen Organisation ist dagegen der, „den äussern Dienst Gottes zu nähren und zu erhalten, die reine Lehre und Religion zu schützen, uns zu bilden zu Jeglichem, was lieblich und ehrbar ist und das rechte Zusammenleben der Menschen fördern kann“ [1]). Man sah in Calvins theokratischem Staate in Genf häufig genug Magistrat und Geistliche zusammenwirken, weiss allerdings heute auch ganz genau, dass in praxi doch der geistliche Einfluss in den ersten Generationen der Reformation hier stark überwog, und der Staat sich in seiner Unabhängigkeit in Wahrheit nicht behaupten konnte. Welchem Arbeitsgebiete die Schule zugehörte, darüber hätte man mit Fug und Recht damals nicht streiten können, sie war überall wie hier in den Händen der Kirche; aber auch die Gerichtsbar-

[1]) Instit. IV, 20.

keit war in Genf fast vollständig in der Gewalt der die Zucht streng ausübenden Geistlichkeit übergegangen, was Zwingli wieder ein Greuel war: „Alles so der geistlich staat im zugehören rechtes und rechtes schirm halb furgibt, gehöret den weltlichen zu, ob sy christen syn wellind“[1]).

Mit Zwingli protestierte gegen solche Zustände auch ein Häuflein evangelischer Christen, die überhaupt mit keiner der unter einander hadernden Kirchen ihre Überzeugung in Einklang zu bringen vermochten: ich meine die sogenannten Wiedertäufer[2]). Schlimm, dass diese frommen und friedfertigen Leute durch die Münsterische und Münzersche Bewegung, die sie selber als Sünde bezeichneten und mit allen Zeichen des Abscheus verurteilten, unrettbar kompromittiert sind. Sie erklärten einmütig, dass sie einen Einfluss der weltlichen Obrigkeit auf die religiöse Überzeugung und das christliche Leben nicht gestatten könnten, und verwarfen den Gebrauch des Schwertes, der ebensowenig nach der Lehre des Herrn erlaubt sei, wie der mit seiner Führung verbundene Hass und Zorn. Niemandem, auch der Obrigkeit nicht, steht das Recht zu, einen Verbrecher mit dem Schwerte zu richten. Nach Paulinismus schmeckte ihre Überzeugung, wie man sieht, nicht. Sie legten, wenn ich diese Männer recht verstehe, überhaupt den Hauptton auf die Erziehung, die ja an einem Gerichteten unmöglich ist. Die Täufer erlaubten es daher auch nicht, dass einer der Ihrigen ein obrigkeitliches Amt übernahm, da mit diesem, wie die Dinge nun einmal standen, die Führung des Schwertes notwendig verbunden war. Der Staat, sofern er Gewaltherrschaft und Zwang übt, war ihnen ein notwendiges Übel, welches nur solange erträglich scheint, als es neben Gläubigen und Gerechten auch Ungläubige und Ungerechte giebt. Im Übrigen forderten sie ihre Anhänger dringend zum Gehorsam gegen die einmal bestehende Obrigkeit auf und litten Verfolgung und Gewalt um ihres Glaubens willen gern. Das Streben nach der Nachfolge Christi und der Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, dessen Kommen sie nahe wähnten, macht diese frommen Menschen besonders interessant, und man kann nicht läugnen, dass gerade die

---

[1]) Thes. 36.

[2]) Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer zu Münster (Münster 1880). Derselbe, Ein Apostel der Wiedertäufer (Hans Denck) (Leipzig, S. Hirzel 1882).

Täufer, namentlich solche erleuchteten Köpfe wie Denck, ihrer Zeit um ein Beträchtliches voraus waren. Wir wissen oft nicht, wie viel von dem, was uns heute in Fleisch und Blut übergegangen ist, eine alte, vielbestrittene Forderung der Täufer war.

Das wird eine künftige Zeit noch des Näheren feststellen müssen; ihr Staatsideal ist jedenfalls damals unrettbar gescheitert und verloren gegangen, und wird erst heute wieder, aber aus ganz andern Motiven, hie und da aufgenommen und verteidigt. Weder Bertha v. Suttner mit ihren „Waffen nieder“, noch Max Stirners Nachtreter mit ihrem ausgeprägten individualistischen Nihilismus, noch auch Krapotkins und Reclus’ Anarchismus kann sich mit ihnen an Reinheit und Tiefe der Gesinnung irgendwie messen.

Wir sind am Ende. Die Skizzen, so lückenhaft sie auch sind, werden gezeigt haben, wie unendlich schwer es ist, die hohen Ideale, die uns Jesus Christus in unvergänglicher Schrift vorgezeichnet hat, mit dem praktischen Leben dauernd und fest zu verknüpfen. Das Ziel ist zu hoch, die Schneide, auf der man zu ihm vorwärts schreiten muss, ist zu schmal, als dass Mensch und Menschenwerk nicht verderben sollte auf dem Wege dahin. Welches Bild vom Staatsleben man aber als das dem gewollten ähnlichste auch wählen mag, immer muss es, wenn es dauern soll, einen Spruch als Umschrift und vornehmsten Befehl enthalten:

An’s Vaterland, an’s teure, schliess Dich an,
Das halte fest mit Deinem ganzen Herzen.

Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft.

Von

Dr. Heinrich Romundt in Dresden-Blasewitz.

Erster Teil.

Der Platonismus in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Kapitel.

Beim Urteil über Schönheit giebt sich ein Bestandteil der Erkenntnis von platonischer Art kund.

Die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, Bd. IX. (1900) S. 129—145, enthalten einen Aufsatz über „Kants schiedsrichterliche Stellung zwischen Plato und Epikur". Den Anlass zu demselben gab das Buch von Friedrich Paulsen, „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898."

In diesem Buche ist zwar durchaus nicht zum ersten Male, aber doch mit einem Nachdruck wie vielleicht nie zuvor auf die Verwandtschaft Kants mit Plato hingewiesen und damit zugleich der Versuch gemacht, eine bis dahin herrschende gerade entgegengesetzte Auffassung der Kantischen Philosophie vom Markte zu verdrängen. Diese letztere, die den Anfang der erneuten Beschäftigung mit Kant in den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts machte und von Männern wie Fr. Alb. Lange, dem Verfasser der Geschichte des Materialismus, und seinen Freunden, den Neukantianern, vertreten wurde, sah in Kant nur den Naturforscher und Erfahrungsphilosophen, der die Wissenschaft auf die blosse Erfahrung habe einschränken wollen, kurz: den Epikuräer und Humisten.

Nach dem Hervortreten der dieser ersten gerade entgegengesetzten Auffassung bei Paulsen scheint nunmehr der Zeitpunkt gekommen zu sein, um das Verständnis des Kantischen Werkes über alle bisherigen Einseitigkeiten hinauszuführen und dieses Werk in seiner Ganzheit und wirklichen Eigentümlichkeit im Geiste, wenn auch nicht im Buchstaben seines Urhebers zu erneuern.

Diese Arbeit ist von dem Verfasser dieser Zeilen zwar schon einmal vor bald zwanzig Jahren im Jubeljahre des Erscheinens der Kritik der reinen Vernunft 1881 in „Antäus. Neuer Aufbau

der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott." Leipzig, Veit u. Komp., in Angriff genommen, aber vielleicht, wie jetzt zu vermuten, vor der Zeit, sofern damals die zweite Einseitigkeit der Auffassung, die platonisierende, ausser etwa in einer gänzlich veralteten Form, noch keine energische öffentliche Vertretung gefunden hatte. Die jetzt in dieser Hinsicht veränderte Lage zusammen mit anderen Umständen scheint für die Wiederholung des Unternehmens im gegenwärtigen Zeitpunkte Hoffnung auf besseren Erfolg zu geben.

Der Anfang dieser zweiten Erneuerung aber ist dem Publikum bereits in dem Eingangs erwähnten Aufsatze dieser Zeitschrift vorgelegt worden. Was nun in der genannten Abhandlung für Kants Kritiken von 1781 und 1788, für die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft, dargelegt ist, das soll heute für das Werk von 1790, die Kritik der Urteilskraft, unternommen werden. Diese kündigt schon durch ihren Namen ihre Gleichartigkeit mit den Kritiken von 1781 und 1788 an: dass nämlich auch sie ein Schiedsgericht enthält oder dass, anders ausgedrückt, auch in ihr ein Gerichtshof errichtet ist für den Streit zweier Parteien, eben der Platoniker und der Epikuräer. Für Epikuräer mag jedoch auch hier wegen der übeln Bedeutung, die sich an dieses Wort seit Alters angehängt hat, lieber gesagt werden: der Humisten.

Sowohl in der Kritik der reinen wie in derjenigen der praktischen Vernunft fanden wir Kant damit beschäftigt, einen Bestandteil der menschlichen Erkenntnis von platonischer Art oder ein ideelles Moment darzuthun, was aber, da auch ein völlig andersartiges, entgegengesetztes, sensuelles oder materielles Element zwar mehr vorausgesetzt und hingenommen als ausführlich nachgewiesen wird, offenbar keineswegs gleichbedeutend mit blossem Platonismus ist. Einen Bestandteil gleicher platonischer, ideeller Art haben wir nun danach auch als Gegenstand der dritten Kantischen Kritik zu erwarten. Und Kant verhehlt nicht, dass er nach einem solchen geradezu gesucht hat, und ebensowenig, aus welchem Grunde er danach gesucht hat.

Es macht sich nämlich zwischen der nach der Analytik der Kritik der reinen Vernunft uns zuzumutenden und mit Entwickelung der Wissenschaften mehr und mehr wirklich zugemuteten unbedingten Unterwerfung der Geistesvermögen unter das zu Gebende zum Behuf der Erkenntnis oder dem durch diese Erkenntnis zu gewinnenden W a h r e n und andererseits der reinen rücksichtslosen Bestimmung des inneren und äusseren Verhaltens nach dem Gesetz der Exemplarität oder dem durch dieses Verhalten zu wirkenden G u t e n eine Kluft bemerklich. Ist es doch ein Gegensatz wie zwischen Nehmen und Geben. Zwischen dem leidenden Nehmen und dem thätigen Geben würde aber etwa vermitteln das Finden

eines Gesuchten oder die Erfüllung eines Wunsches. Beim Suchen nun nach einer Brücke, die diesem letzteren entspräche, zwischen dem auf Naturerkenntnis gerichteten und durch Erfahrungsbestätigung zu befriedigenden Geiste einerseits und dem sich von aller Erfahrung losreissenden und dieser selbst entgegenarbeitenden reinen Wollen andererseits fand Kant, dass wir uns eines Momentes, das über das blosse kalte Erkennen z. B. eines Palastes hinausführt, bewusst werden, wenn wir ruhiger verweilender Betrachtung Raum gebend ein solches Gebäude noch zu beurteilen oder zu empfinden und zu schmecken versuchen. Dann nämlich werden wir eines Verhältnisses der gegebenen Vorstellung solches Gegenstandes nicht etwa nur zu irgend welchen vorzustellenden Gebrauchszwecken, wie z. B. zum Wohnen, inne, sondern vielmehr zu unseren Auffassungsvermögen selbst, die bei der Erkenntnis desselben in Anwendung kommen, und zu Forderungen, wie etwa der Einfachheit, Fasslichkeit und wiederum der Mannigfaltigkeit, die in deren Natur begründet sind. Der Gegenstand aber, der Palast, heisst uns, je nachdem ein durch die Vorstellung desselben veranlasstes wohlgefälliges Spiel dieser Erkenntniskräfte, eine stärkende Anregung, deren Andauern zu wünschen wir nicht unterlassen können, oder auch das Gegenteil uns ins Bewusstsein tritt, in Kants Sprache: eine subjektive Zweckmässigkeit oder auch Unzweckmässigkeit, schön oder hässlich.

Für die einzelnen Merkmale dieses Gefallens, beziehungsweise Missfallens, gestatte man dem Verfasser, der Kürze wegen auf die ausführliche möglichst fassliche Darlegung derselben in seiner Schrift „Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant.“ Leipzig, bei C. G. Naumann 1897, S. 13—36 zu verweisen. Hier werde nur das besonders Bedeutsame erwähnt, dass das von uns empfundene Gefallen oder Missfallen an der Vorstellung des Gegenstandes als ein notwendiges und allgemeingültiges jedem anderen Menschen gleichfalls von uns zugemutet oder angesonnen wird. In dieser Hinsicht besteht eine bemerkenswerte Verschiedenheit dieses Empfindens oder Schmeckens der Schönheit oder Hässlichkeit eines Palastes von dem Zungengeschmack. Niemand masst sich an, denjenigen, dem junge Erbsen zu essen eine Qual ist, zu meistern, da über den Geschmack nicht zu streiten sei. Bei der zwar in Wirklichkeit vielleicht nicht geringeren Uneinigkeit über Schönheit von Gemälden, Statuen, Häusern aber ist man nicht zu der gleichen Duldsamkeit geneigt. Dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit meines subjektiven individuellen Schmeckens kann nun nach Menschenermessen begründet sein nur, sofern ich mich bei meiner Beurteilung von besonderen individuellen subjektiven Befangenheiten des Urteils völlig frei nicht nur meine, sondern weiss. Dann aber wären — und darauf läuft Kants Deduktion oder Rechtfertigung dieses Anspruchs auf Allgemeingültigkeit des geistigen

Geschmacks hinaus — einzig und allein die der Erfahrung entgegenzutragenden zur gemeinen und gemeingültigen Erkenntnis dienenden Vermögen des Verstandes und der Einbildungskraft in Thätigkeit getreten als dasjenige Apriorische, an dem die Gegenstände, die uns etwa vorkommen, sich zu messen haben. Deren Übereinstimmung aber bei allen Menschen ist schon Voraussetzung aller Mitteilbarkeit von Erkenntnis.

2. Kapitel.

Das Unplatonische in der Fassung des platonischen Moments durch Kant.

Warum aber geben wir jenem von Kant im ersten Teil der Krit. d. Urt., d. i. in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, aufgestellten, sorgfältig auseinandergelegten und eingehend beschriebenen Apriori die Bezeichnung platonisch? Dies geschieht nicht nur, weil es ein der Erfahrung schon entgegenkommendes und nicht allererst aus ihr zu gewinnendes Moment ist. Eine weitere, genauere Begründung findet diese Benennung noch darin, dass jenes Apriori Kants den Kenner Platos geradezu an eine Stelle in der von Sokrates im platonischen „Gastmahl" berichteten Rede der weisen Diotima erinnert, eine Stelle, welche nicht undeutlich als der Gipfel von deren Weisheit bezeichnet wird. Diotima spricht nämlich hier als von einem Letzten und Höchsten von einem gestaltlosen Schönen, „nicht wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Leib an sich hat", sondern „an dem alles andere Schöne auf irgend eine solche Weise Anteil hat, dass, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat noch ihm sonst etwas begegnet". Gastmahl, Kap. 29.

Wer dies liest, wird uns zugeben, dass Plato hier wenigstens auf dem Wege zu der von Kant aufgedeckten und auseinandergelegten Voraussetzung für die Erfahrung des Schönen einzelner sinnlicher und auch nicht sinnlicher Gegenstände in der menschlichen Natur war. Diese Voraussetzung kann ja ebenfalls mit Gesichtern und Händen keine Ähnlichkeit haben. Ob mehr als bloss auf dem Wege, dürfte aus den weiteren Darlegungen der Diotima erhellen. In diesen erklärt sie für das richtige Verfahren, von dem einzelnen Schönen beginnend, also z. B. von einem schönen Jünglingskörper, jenes einen Schönen wegen immer höher hinaufzusteigen, gleichsam stufenweise, von einem zu zweien und von zweien zu allen schönen Gestalten und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntnis gelange, welche von nichts Anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist, und man also zuletzt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Scheint

nun nicht hiernach Plato eine Reihe angenommen zu haben, die mit dem einzelnen schönen Körper beginnt und mit dem Schönen an sich selbst endet? Das aber wäre durchaus nicht dasselbe wie bei Kant. Denn bei diesem steht das bei Plato zuletzt Genannte nicht mit jenen anderen Erfahrungsgegenständen in einer Reihe, sondern vielmehr ihnen allen insgesamt gegenüber.

Übrigens bietet sich hier eine Gelegenheit, um ein für alle Mal zu bemerken, dass, wenn wir in dieser Abhandlung wie schon in dem vorher erwähnten Aufsatz der M.H. der C.G. und vielleicht auch in Zukunft von einem platonischen Bestandteil in Kants kritischer Philosophie sprechen, niemals an eine historische Abhängigkeit Kants von Plato zu denken ist. Wir dürfen vielmehr einzig auf eine der platonischen verwandte Geistesart und Geistesrichtung schliessen, die unseren Landsmann auf eben dasselbe wie den grossen Denker des Altertums achten liess. Aber die Fassung ist bei dem Nachlebenden schon wegen des fortgeschrittenen Standes der Wissenschaften und des Denkens notwendig eine andere, eine wahrere als bei seinem grossen Vorgänger.

In dem vorliegenden Falle nun unterscheidet Kant dasjenige, was man nach den Worten der Mantineischen Fremden an Sokrates mit köstlichem Gerät oder Schmuck oder mit schönen Knaben und Jünglingen, kurz: mit einzelnen schönen Objekten nicht wird vergleichen wollen, als blosse Voraussetzung der Erfahrung des Schönen zunächst allein im menschlichen Gemüte oder im Subjekte klar und scharf von allem einzelnen Schönen als Gegenständen der Erfahrung und Beurteilung. Dies schliesst nicht aus, dass in den geheimnisvollen Worten Platos noch weit mehr und Höheres enthalten sein mag, als Kant daraus zunächst in der Analytik der Kritik der ästhetischen Urteilskraft einer genauen eingehenden und erschöpfenden „Exposition“ unterwarf und dadurch für die allgemeine Erkenntnis und Benutzung barg. Denn sollte Plato nach seiner Art nicht auch hier unter geringerer Beachtung eines Nächsten, Mittleren auf das Höchste losgegangen sein? In diesem Falle würden wir noch einmal mit Kant auf diesen platonischen Bestandteil der Erfahrung des Schönen zurückkommen müssen. Zunächst aber wollen wir nicht unterlassen, uns zu vergegenwärtigen, was schon mit dem ersten Fortschritt an Klärung der Einsicht bei Kant gewonnen ist.

Dadurch, dass Kant das platonische Moment nicht wie Plato als ein gestaltloses Schönes, sondern als eine blosse Voraussetzung von Erfahrung im menschlichen Gemüte auffasst, entzieht er sich einer Gefahr, der Plato trotz allem nicht entgangen ist und nicht wohl entgehen konnte. Wir zielen hiermit auf eine Verdoppelung der Welt mit Bevorzugung des übersinnlichen Urbildes, die Plato schon von Aristoteles vorgeworfen ist und die verführen musste, die Welt der gestalteten Dinge, das einzige objektiv Schöne, zu fliehen, um bloss in einem Wolkenkuckucksheim herumzuschwär-

men. Kant dagegen kann nur meinen, durch seinen Hinweis auf die Ursachen und Vermögen, die im menschlichen Subjekt liegen, das Verständnis der Erfahrung des Schönen dieser Welt gefördert zu haben. Diese Beschränkung auf die bescheidenere Aufgabe hat aber die weitere wichtige Folge, dass Kant anders als der weltflüchtige Plato auch für sehr andersartige Bemühungen um eben dieselbe Erfahrung des Schönen offen und empfänglich bleibt.

So, wie § 34 der Krit. d. Urt. beweist, für das Streben eines Lessing, der sich auf das Objektive der Schönheit beschränkt und durch mannigfache Vergleichung der Objekte unter einander unterscheidende Merkmale des Schönen zu gewinnen sucht.

Ebenso hat Kant bereits, hierin ein Vorläufer unserer Modernen, aber ohne deren Einseitigkeit, ein sehr unplatonisches, vielmehr humesches oder epikurisches Element in der Betrachtung schöner Kunst, nämlich die von Gegenständen dieser zu fordernde Naturwahrheit, zu würdigen vermocht.

Wir denken hier an den goldenen Satz Kants in dem Anhang „von der Methodenlehre des Geschmacks“ § 60: „Was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objekts geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung der schönen Kunst, aber diese nicht selber.“ Wie ist mit dieser Einbeziehung eines neuen Moments, des wissenschaftlichen, doch zugleich eine im Schlepptau blosser Wissenschaft laufende Kunst, diese grosse Gefahr überwiegend wissenschaftlicher Zeitalter, sofort für immer abgefertigt!

Auf die im Objekt liegenden Ursachen der Schönheit tiefer einzugehen, konnte nun Kant freilich nicht für seine Aufgabe halten.

Das unter Verweisung auf die entsprechenden Abschnitte der Kritik von 1790 von uns über Kant Bemerkte dürfte genügen, um darzuthun, dass, wenn Kant sich in Bezug auf das Schöne auf eine bestimmte bis dahin vernachlässigte Aufgabe einschränkte, er doch für andere Beschäftigungen mit dem Gegenstande und für deren Bedeutung sich ein offenes Auge bewahrte.

3. Kapitel.

Worauf die Umänderung des erwähnten platonischen Bestandteils beruht und wie das neu Gefasste in seiner Eigentümlichkeit gesichert wird.

Es drängt sich die Frage auf, wodurch die so völlig andere Fassung eines Moments, das offenbar schon Plato vorschwebte, bei Kant verursacht ist. Dass der neuere Denker eben dasselbe sofort so ganz anders gesehen hat als sein Vorläufer im Altertum, dafür finden wir die Ursache in einer Einsicht, die in den Jahrhunderten nach der Reformation allmählich auf den brittischen

Inseln aufgegangen war. Dieselbe Einsicht wurde Kant ausserdem schon durch die Richtung seines Geistes auf empirische Naturforschung und Beobachtung, sofern sich nämlich mit dieser gründliche Selbstbesinnung verband, nahe gelegt. Ausdruck gab ihr David Hume, wenn er schon 1739 f. in seinem Traktat über die menschliche Natur betonte und danach in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wiederholte, dass alle unsere Gedanken aus Eindrücken (impressions) unbekannter Dinge auf unsere Sinne hervorgehen und solche Dinge also uns nicht anders denn als ein im engen Kreise unseres Selbst, in meinem und in deinem Vorstellungsvermögen Erschienenes gegeben und bekannt sind. Rechten und entschiedenen Ernst hat jedoch mit dieser Grundbesinnung erst Kant gemacht und konnte vielleicht erst er machen. Erst er nämlich wusste ihr ein Gift zu nehmen, das derselben sowohl bei dem Schotten Hume wie bei dem von diesem im letzten Abschnitt seiner „Untersuchung" als Haupt aller alten und neuen Skeptiker gepriesenen irischen Bischof Berkeley noch innewohnt: das Gift der Parteilichkeit und Übertreibung mit seinen unheilvollen Wirkungen.

Wir finden den Ausdruck der in Rede stehenden Besinnung bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft, z. B. in dem Satze (bei Rosenkranz S. 389): „Es sind die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existieren ausser derselben gar nicht." Und S. 390: „Uns ist wirklich nichts gegeben als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu anderen möglichen Wahrnehmungen." Von Kant wird mit Entschiedenheit die ganze Zeitlichkeit mit allem ihrem unerschöpflichen Inhalt als solche dem menschlichen Gemüt und seiner blossen Auffassung zugeeignet; aber, wohlzumerken, weil er sich gerade hierin und hierdurch völlig von den beiden genannten Skeptikern trennt, nicht, ohne alle innerhalb der Erfahrung bisher gemachten und zu machenden wesentlichen Unterschiede zu belassen und völlig anzuerkennen. Berkeley und Hume dagegen nahmen Partei für den einen Bestandteil der Erfahrung, den sinnlichen, zu Ungunsten des anderen, des intellektuellen oder geistigen.

Auf unseren gegenwärtigen Fall angewendet verbleibt es also bei der zuerst von Plato gefundenen Unterscheidung zwischen den einzelnen schönen Gegenständen, köstlichem Gerät oder Schmuck, und dem damit nicht Vergleichbaren, Gestaltlosen, dem notwendig niemals zu Vermissenden, wo auch immer entstehende und vergehende einzelne schöne Gegenstände von uns angetroffen werden. Nur ist die von Plato als überschwänglich bezeichnete objektive Bedingung des Schönen, an der, was von Gesichtern und Händen u. dgl. schön sein solle, Anteil haben müsse, zu einem Überschwänglichen in dem urteilenden menschlichen Subjekt geworden oder, mit Kants Ausdruck, aus einem nur kaum und mit Mühe

und bloss wie an einem nachschleppenden Zipfel zu erfassenden vermeintlich Transscendenten zu einem in eines jeden, auch des gemeinsten, Menschen Besitz befindlichen Transscendentalen.

Es ist nur eine andere Benennung, wenn wir das der Menschennatur angehörige allgemeine Mass in der strengen Absonderung, die von uns, wenn überhaupt, nur schwer zu erreichen ist, mit Kant als ein reines Apriori bezeichnen und die Fülle und Mannigfaltigkeit der einzelnen schönen Gegenstände der Erfahrung dagegen auf ein Aposteriori zurückführen, das aus einem unerschöpflichen Borne strömt.

So also erklärt sich die entschiedene Abweichung Kants von Plato in der Fassung eines und desselben Moments.

Auf eine wohlthätige Folge dieser Umänderung bei Kant wurde schon am Schluss des zweiten Kapitels hingewiesen. Noch nicht aber ist erwähnt, dass dasjenige, wovon wir schon in unserem ersten Kapitel wenigstens eine Probe vorlegten, die erschöpfende Darlegung der einzelnen Merkmale des ästhetischen Gefallens oder des Schönen, wie sie in der Exposition von Kants Analytik vorliegt, gleichfalls der Kantischen neuen Fassung verdankt wird.

Plato konnte an eine solche vollständige Auseinandersetzung noch nicht wohl denken. Denn ihm erschien, wie wir schon andeuteten und wie er durch den Mund der weisen Diotima, Gastmahl Kap. 28, hinlänglich zu verstehen giebt, die letzte Ursache der Schönheit, wir würden heute sagen, der Erfahrung der Schönheit aller einzelnen Gegenstände, das Schöne an sich selbst, sofort als etwas kaum noch zu Fassendes, das einer weiten See gleich für das geistige Auge sich ins Unendliche und in undurchdringliche Nebel verliere. Ganz anders nun, nachdem durch Kants neue Fassung gerade dasjenige, das dem Plato sich zu entziehen schien, als in der Gewalt eines jeden Menschen befindlich offenbar geworden ist. Nun verlieren sich umgekehrt vielmehr die am menschlichen Masse zu messenden schönen Gaben und Produkte der Natur ins Unendliche und nie Auszuschöpfende, ein Gegenstand nie abzuschliessender Beobachtung und Vergleichung.

Und nicht genug, dass nun eine vollständige Darlegung der Merkmale der Schönheit möglich geworden ist. Es konnte jetzt sogar eine Rechtfertigung der überschwänglichen Anmassung, deren sich ein Menschenkind in Urteilen des Geschmacks schuldig zu machen scheint, wenn es für seine Sprüche die Zustimmung aller anderen Beurteiler, also Allgemeingültigkeit fordert und dieselben als notwendig behauptet, mit Aussicht auf Gelingen unternommen werden. Dies ist etwas in der bisherigen Philosophie geradezu Unerhörtes. Wir haben im Unterschiede von Kant diese Deduktion der Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Kürze wegen gleich mit der Exposition im ersten Kapitel am Schluss verbunden, wohin zurückzuverweisen gestattet sei.

Hier wollen wir nur noch einmal betonen, dass die Rechtfertigung dieser Ansprüche des ästhetischen Urteils unter eine bedeutsame einschränkende Bedingung gestellt war. Bedingung ist, dass die Beurteilung von allen privaten individuellen subjektiven Befangenheiten frei sei. Das nun aber ist ein Verlangen, das in Wirklichkeit vielleicht nie erfüllt wird, so dass wir für kein wirklich gefälltes Urteil über Schönheit eines Gegenstandes die Anerkennung aller andern zu fordern je berechtigt sind. Insofern also würde jene Deduktion nur die Rechtfertigung eines Ideals, nicht einer überall schon anzutreffenden gemeinen Wirklichkeit bedeuten.

Da aber dasjenige, was Kant vorsichtig allein in Betracht zieht, in der That doch allen wirklichen noch so stark verunreinigten Urteilen des Geschmacks zu Grunde liegt, so ist diese Beschäftigung mit dem Ideal auch für die Wirklichkeit nicht etwa verloren. Enthält sie doch eine Aufforderung zu sorgsamer Reinhaltung und Reinigung solcher Urteile von allem Fremdartigen, bloss Subjektiven. Und weiter bildet dieser Hinweis auf ein Ideelles, das der Wirklichkeit zu Grunde liegt, einen festen bleibenden Hort gegen allerlei Angriffe auf das gemeine Geschmacksvermögen. Solche Anfechtungen werden gerade durch dessen wirklichen, oft misslichen Zustand veranlasst und zielen selbst auf seine völlige Verdrängung ab, um an Stelle des allgemeinen Geschmacks allein die verschieden begründete, zum teil auch in ihrer Gestalt wechselnde Befangenheit von Fachleuten, Technikern und Kunstgelehrten, als einzig massgebende Autorität zu setzen. So jedoch würden wir zwar nicht aus dem Regen unter die Traufe, aber doch wohl auch noch nicht unter ein sicheres Dach geführt.

Wohlmeinende neuere Künstler haben bei dem zunehmenden Subjektivismus moderner Künstler und Kritiker vielmehr schon den so leicht gefährdeten und verunreinigten rohen Geschmack und seine Grundlage, den gesunden Menschenverstand, im Publikum als dasjenige in den modernen stürmischen Kunstbewegungen bezeichnet, ohne dessen Vorhandensein und Vorhalten in der Kunst längst alles drunter und drüber gegangen wäre. Wir denken hier z. B. an einen in Künstlerkreisen mit Beifall aufgenommenen und auch als Sonderabdruck aus der „Deutschen Revue“ vom September 1898 veröffentlichten Artikel von dem Düsseldorfer Landschaftsmaler Heinrich Deiters über „Künstler, Kunstschreiber und den gesunden Menschenverstand“. — Was dürfen wir danach erst von einem Volksgeschmack hoffen, der unter der Zucht des Ideals, so weit dieses in einer schönen Kunst hoher und lauterer Meister von Genie, wie etwa in Albrecht Dürers Stich „Ritter, Tod und Teufel“ und in Alfred Rethels beiden Holzschnitten vom Tode Verwirklichung und Bekräftigung gefunden hat, als seinem Gewissen steht!

Während wir uns soeben aus unserem ersten Kapitel wieder vergegenwärtigten, wie wir die Allgemeingültigkeit der Urteile eines reinen Geschmacks zu begründen haben, ist vielleicht dem Leser schon aufgefallen, dass von Kant durch sein Zurückgehen auf eine nicht irgendwie, so oder so, subjektiv getrübte Thätigkeit eben derselben menschlichen Auffassungsvermögen, die für gemeine Erkenntnis in Betracht kommen, aus Anlass der gegebenen Vorstellung z. B. eines Palastes eine uralte dunkle Ahnung verständlicher gemacht ist. Wir meinen die Sage von einer tiefen Verwandtschaft des Schönen mit dem Wahren, bis dahin nicht viel mehr als ein völlig rätselhafter Traum.

Die bei Gelegenheit der Rechtfertigung des Geschmacks in seinen Ansprüchen von uns angedeuteten Gefährdungen des lebendigen gemeinen Menschenurteils in seiner Reinheit, z. B. durch die Sensationen gröberer Reize und deren Vordrängen an seine entscheidende Stelle oder auch durch das Betonen blosser grösster Naturwahrheit von Kunstwerken und der Illusion dieser, sind aber nicht die einzigen. Es findet sich auch eine Bedrohung der Stellung des Geschmacks als eines autonomen obersten Beurteilungsvermögens in der öffentlichen Meinung durch einen argen Streit.

Dieser entspinnt sich aus dem gewöhnlichen sinnlichen Denken und dem Hange dieses, blosse Erfahrungsgegenstände als solche schon für Dinge an sich selbst anzusehen, einem Dogmatismus, dem die Kantische Kritik überall mit ihrer schon erwähnten Grundbesinnung entgegentritt.

Gerade die Einzigartigkeit des Geschmacks, die in seiner Subjektivität und dabei doch beanspruchten Objektivität bei und mit einander besteht, scheint ein Missverständnis und daraus entstehenden Widerstreit veranlassen zu müssen. Diese entwickeln sich eben deshalb in einem jeden von uns Menschenkindern, kommen aber auch hier wie auf anderen Gebieten menschlicher Erkenntnis gleichfalls äusserlich in grossen Parteien in der Menschheit und in deren Kampf mit einander zum Ausdruck. Hier nun so, dass man einerseits wohl zu begreifen vermag blosse Subjektivität des Geschmacks von der Art, wie sie nach unserem 1. Kapitel beim Zungen- und Gaumengeschmack statt hat als Wirkung eines und desselben Gegenstandes auf leibliche Organe, die bei verschiedenen Personen vielleicht nicht ganz gleich geartet sind. Diese Wirkung wird deshalb auch bei verschiedenen Individuen nur zufällig übereinstimmen, und ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit kommt nicht auf. Solches wahrheitswidrige Hinunterdrücken des geistigen Geschmacks auf eine dem Zungengeschmack entsprechende niedere Stufe ist aber bei denjenigen anzutreffen, die sagen: „Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack“, und deshalb „lässt sich über den Geschmack nicht streiten“.

Hiergegen nun regt sich notwendig eine Gegnerschaft, welche auf die natürlicherweise ebenfalls beanspruchte Objektivität des

Geschmacks sich stützt und am Ende meint, sogar mit wissenschaftlicher Strenge und Unanfechtbarkeit jene Formen feststellen zu können, die, wie sich ein Anhänger dieser Partei einmal ausdrückt, dem schönen vor dem hässlichen Gehäuse den Vorzug geben.

Wenn nach diesen Objektivisten die Entscheidung über ein Gemälde nicht nur dafür, ob es naturwahr oder, besser nur, ob es gross oder klein, sondern ob es schön ist, gleichsam bei einer im Schranke aufzubewahrenden und nur noch an das gegebene Bild anzulegenden Elle mit ihren genau bestimmten Unterabteilungen liegt, so wäre in der That der Anspruch des Geschmacks auf Allgemeingültigkeit und Objektivität sehr wohl zu verstehen, in sich klar, so zu sagen wasserklar. Das kann nun freilich von einer Verbindung von Subjektivität und Objektivität, Feuer und Wasser, in eins, wie sie Kants Kritik als Eigentümlichkeit des gemeinen Geschmacks unentwegt und treu festhält und verficht, nicht behauptet werden. Sollte jedoch bei den letztgenannten Objektivisten nicht im Gegensatz zu den früheren Subjektivisten von einem wahrheitswidrigen Überschrauben des Geschmacks geredet werden dürfen?

Jedenfalls aber ist bei diesen wie bei jenen, und das heisst: bei allen möglichen Parteien, von einem Mangel an gebührender Achtung vor sei es begreiflichen, sei es unbegreiflichen Thatsachen der Natur und Erfahrung zu sprechen. Denn ein bloss Ersonnenes und Ausgeklügeltes ist in Urteilen des Geschmacks die Betonung des Subjekts und der Unerlässlichkeit von dessen eigenem Schmecken zum Behuf der Beurteilung ganz und gar nicht. Vielleicht hat sogar diese Eigentümlichkeit dem geistigeren Geschmack den gleichen Namen mit dem Zungen- und Gaumengeschmack zugezogen, und in ebenderselben Eigenschaft dürfte auch begründet sein, dass man sich die Schönheit eines Gedichtes oder eines Bildes ebenso wenig wirklich aufschwatzen lässt wie den Wohlgeschmack einer Speise. Ein bloss Erdichtetes aber ist genau ebenso wenig der Anspruch auf den Beifall eines jeden anderen zu meinem Urteil.

Von einem Manne wie Kant, der in erster Linie, was allerdings z. B. Fichte, der Moralprediger, noch nicht beachtet hat, als Naturfreund und Naturforscher angesehen sein will, war nun zunächst Achtung vor dieser Thatsache und wahrheitsgemässes Stehenbleiben bei ihr zu erwarten; von eben demselben als einem gründlichen Denker danach aber freilich auch die Besinnung, dass es sich bei dem so beschaffenen Urteilen des Menschen um ein blosses Phänomen, zu deutsch: Erscheinung, eine blosse Erfahrung handelt, das heisst: nicht schon um ein Letztes, sondern um etwas, das in der Besinnung noch für ein Letztes Raum lässt.

Ein derartiges Letztes aber nun bietet sich dar in dem von uns im zweiten Kapitel erwähnten gestaltlosen Schönen Platos,

„dem an und für sich immer einartig seienden", das heisst doch wohl: einem Übersinnlichen von gänzlich unbestimmter Art für unsere menschliche Auffassung. Nehmen wir eine Beziehung auf den Begriff dieses Übersinnlichen an als einer Sache, die dem Subjekt, das über Schönheit einer Blume urteilt, und ebenso diesem beurteilten Gegenstande in der Erfahrung des Subjekts zu Grunde liegt, so sind in dem unter diesen Beziehungen entstehenden Urteil sowohl die Gewissheit, dass ich für mich selbst die Blume als schön erkenne, wie auch die darüber hinausgehende Ausdehnung der Gültigkeit des Schönheitsprädikats auf alle anderen Beurteiler oder, mit anderen Worten, die Gewissheit, dass die Blume schön **ist**, mit einander ganz wohl zu verstehen.

Die Rücksicht auf den Begriff des Übersinnlichen von unbestimmter Art würde aber auch den Widerstand der blossen Subjektivisten gegen die mit dem bestimmten eingeteilten Massstab ihrer Elle auf sie vorrückenden Objektivisten wie auch andererseits die Gegnerschaft dieser Objektivisten gegen eine Art von blossem Zungen- und Gaumensubjektivismus erklären. Dass der berechtigte Widerspruch aber auf beiden Seiten, wie die Jahrtausende her vor dem Erscheinen von Kants Vernunftkritik geschehen ist und auch künftig schwerlich unterbleiben wird, in völlige Ausschliessung des Gegners ausartet, geschieht unter Einwirkung des sinnlichen Dogmatismus der natürlichen Denkweise. Dieser verbitternden Übertreibung für die Zukunft mehr und mehr zu wehren, ist die Aufgabe einer Kantischen Vernunftkritik.

Dass nun Kant den Begriff eines für uns völlig unbestimmten Übersinnlichen als letzte Ursache aller Urteile des Geschmacks und aller Schönheit annimmt, erscheint nach der Absonderung der allgemeinen Merkmale des Schönen in der Exposition der Analytik, wie sie in einer Probe in unserem ersten Kapitel vorliegt, sehr verständlich, ja unvermeidlich. Wie aber sollen wir uns die gleiche Annahme schon bei Plato erklären, bei dem wir das Fehlen jener Ausscheidung eines Mittleren als grössten Mangel bezeichnen mussten? Hier bleibt als einzige Auskunft der alldurchdringende Tiefblick des Genius, dem nun nach Jahrtausenden endlich Kants kritische Zergliederung zur dauernden Rechtfertigung verholfen hat.

4. Kapitel.

Herstellung einer Brücke zwischen dem Wahren und dem Guten durch das Schöne.

Wir blicken noch einmal auf den rasch durchlaufenen Inhalt von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft zurück. Von Aufdecken, Darlegen in einer berichtigten Form, danach Rechtfertigung eines neuen platonischen Moments schritten wir zuletzt vor zur Verteidigung desselben in seiner einzigartigen zarten Eigen-

tümlichkeit gegen Anfechtungen von links und von rechts her und damit zu seiner dauernden Bergung aus einem Streit, der nie erlischt und allzu leicht verderblich wird. Wir haben auch nicht unterlassen, darauf aufmerksam zu machen, dass die Auflösung der Antinomie in diesem Falle zunächst und vor allem auf der unverbrüchlichen Achtung Kants, des Physikers, vor der Natur und vor gegebenen Thatsachen beruht. Diese lässt ihn übereiltem Schliessen und Vernünfteln gegenüber treu an dem Gegebenen und seiner Eigentümlichkeit festhalten, vorenthält aber dann auch nicht, sondern gewährt vielmehr in einer für uns Menschen wohl abschliessenden Gestalt dasjenige, worauf es das Vernünfteln in seinem rücksichtslosen Vordringen einzig abgesehen hatte: nämlich eine letzte Ursache der Natur und Beschaffenheit unseres Wohlgefallens am Schönen aller Art.

Der Schluss unseres dritten Kapitels aber dürfte den Leser hinlänglich überzeugt haben, dass die Form eines Schiedsgerichts zwischen zwei Parteien auch in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft von Kant keineswegs gesucht und früheren Abteilungen der Kritik nur nachgekünstelt ist, wie auch hier wieder Schopenhauer und Paulsen gemeint haben. Von diesen tadelt der erstere in seiner Kritik der Kantischen Philosophie ganz besonders die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft als „an den Haaren herbeigezogen“.

Wenn wir so der Verkennung der innerlichen Begründung der äusseren Gestalt auch der Kritik von 1790 entgegentreten müssen, so wollen wir doch auch hier durchaus nicht die mannigfachen Mängel von Kants Darstellung bemänteln, sondern möchten vielmehr Kants eigene Bezeichnung der Kritik der reinen Vernunft als einer „rohen Bearbeitung“ Moses Mendelssohn gegenüber auch auf die Kritik der Urteilskraft wie überhaupt auf alle Teile der Kantischen Kritik ausdehnen. Gut aber, dass Kant sich durch die von ihm selbst empfundene Dunkelheit und Verwickelung des Problems der ästhetischen Urteilskraft, über die er sich in der Vorrede ausspricht und auf die er auch nachher noch einmal in der zweiten Anmerkung nach der Auflösung der Antinomie zurückdeutet, nicht von der Leistung desjenigen hat abschrecken lassen, was nur er geben konnte.

Den wenn auch durchaus nicht bloss äusserlichen Mängeln der Darstellung kann jetzt allmählich abgeholfen werden. Hätte ihnen aber nicht schon längst abgeholfen sein sollen? Diese Frage legt ein Blick auf die Geschichte der Philosophie im letzten Jahrhundert zumal in Deutschland nahe genug, ein Blick auf die Nachfolger Kants an den Universitäten und ihre längst zusammengefallenen Kartenhäuser, die an Güte schwerlich auch nur denjenigen gleichzustellen sind, die Kant im Eingange zum dritten Hauptstück des ersten Teils der „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ im Jahre 1766 als Ge-

dankenwelten von Luftbaumeistern vor Augen hatte. Zumal beim Gedenken an den Wunsch, den Kant so oft in seinen Büchern seinem Leser ans Herz legt, er möge seine Bemühungen mit denen des Verfassers vereinigen und das Seinige dazu beitragen, um den von Kant gebahnten Fusssteig zur Heeresstrasse zu machen.

Ehe wir nun Kants Lehre vom Schönen verlassen, müssen wir noch einmal auf die Frage unseres ersten Kapitels zurückkommen, ob und inwiefern durch denjenigen Teil der kritischen Philosophie, der von der Schönheit handelt, eine Brücke zwischen dem Wahren von 1781 und andererseits dem sittlich Guten von 1788 hergestellt ist.

Über die innere Verwandtschaft des Schönen mit dem Wahren, über dessen kalte Erkenntnis die Beschäftigung mit jenem hinausführt, dürfte das in dem vorangehenden Abschnitt Gesagte genügen. Dass aber die Brücke der Schönheit, die von der Wahrheit ausgeht, über die Kluft hinüber wirklich bis an die andere Seite des sittlich Guten hinführt, dafür weist Kant in dem § 59 „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit" auf eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten hin.

Es kommt hier besonders der in unserem ersten Kapitel erwähnte Anspruch auf allgemeine Zustimmung für unsere Urteile über Schönheit und Unschönheit von Gegenständen in Betracht. Denn erinnert dieser Anspruch nicht an die allerdings allererst von der kritischen Philosophie gewonnene strenge Formulierung des sittlichen Gesetzes, die Formel der Allgemeingültigkeit, vermittelst deren wir mit deutlichstem Bewusstsein in Zweifelsfällen feststellen, ob ein Verhalten, das sich uns in gegebener Lage empfiehlt, in der That zu wählen oder zu verwerfen ist? — Wahrhaftigkeit, Treue, Keuschheit u. s. w. eignen sich zum äusseren und inneren Verhalten nach dieser Probe, so dass man mit ihnen, wie es heisst, jedermann frei unter die Augen treten kann mit dem stillschweigenden Anspruch, dass alle anderen sich ebenso betragen.

Die Ähnlichkeit nun zwischen dem Schönen und dem sittlich Guten in dieser Hinsicht oder, wie Kant mit scharf treffendem Ausdruck sagt, „die Analogie" der Reflexion über das Schöne und das Gute ist unverkennbar. Nur dass im Praktischen als eine deutliche Forderung erscheint, was bei Urteilen des Geschmacks noch als blosse Erwartung sich darstellt, nach deren Erfüllung wir doch gern z. B. in Museen und Theatern um uns sehen. Im Gebiete des Wahren und der blossen kalten Erkenntnis ist es eine kaum noch empfundene, von keinem Zweifel angefochtene sichere Voraussetzung.

Einmal aufmerksam gemacht auf diese Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten, genauer: in dem Denken über dieses und jenes, bemerken wir leicht noch andere Ähnlichkeiten.

So das von irgend welchen Zweckerwägungen völlig Unabhängige, Unmittelbare sowohl in dem Wohlgefallen an der Anschauung einer Tulpe wie auch in demjenigen an dem Begriffe von unwandelbarer Treue und Redlichkeit in der Freundschaft. Weiter: die Unabhängigkeit beider Arten des Wohlgefallens von jedem besonderen Interesse und Verlangen persönlicher Art, von Hunger, Durst und jedem anderen Appetit. Endlich hier wie dort das innerlich Einstimmige, Harmonische, tief Ruhige: die Stille der Seele darin.

Diese Ähnlichkeiten fallen um so mehr auf, da übrigens die Geistesthätigkeit im Urteil über Schönes und über Gutes keineswegs ganz die gleiche ist. Denn als Ursache davon, dass uns eine Blume gefällt oder auch missfällt, haben wir eine reflektierende Anschauung derselben anzusehen, demnach aber ein Verbleiben unseres Geistes im Gebiete der Anschauung auf der Gestalt, die uns vorliegt, gleichsam ein Auf- und Niederwandeln auf dieser, welchem Verweilen wir je nachdem uns hingeben oder auch widerstreben. Dagegen hat das allgemeingültige Wohlgefallen, das uns z. B. durch das unentwegte Festhalten an einer einmal ergriffenen grossen und guten Aufgabe abgenötigt wird, ein blosses Denken und den allgemeinen Begriff solches Verhaltens zur Voraussetzung.

Diese Verschiedenheit in den Geistesthätigkeiten selbst aber muss doch auch in der Beschaffenheit des Wohlgefallens, das dadurch bewirkt wird, zum Ausdruck kommen.

In der That ist es bei dem ästhetischen Urteil einzig eine Harmonie der durch die Vorstellung einer Blume oder einer menschlichen Gestalt angeregten und an ihr thätigen Vorstellungskräfte, die wir mit Lust empfinden. In dem Begriff der Treue dagegen und anderer allgemeingültiger Verhaltungsarten werden wir einer Freude an der Einstimmigkeit des Willens mit sich selbst, die in dieser Vorstellung nie zu vermissen ist, bewusst. Von dieser Freude sind wir auch gewiss, dass nicht nur wie bei dem Schönen alle sinnlich-vernünftigen Wesen, kurz: alle Menschen, sondern, welche vernünftigen Wesen wir auch ausser den Menschen und über sie hinaus uns denken mögen, sie teilen müssen.

Der auffälligste Unterschied aber dürfte sein, dass das Gefallen an einer schönen Gestalt interesselos und rein beschaulich nicht nur anfängt, sondern auch in diesem Zustande unveränderlich verbleibt, durch das in der Vorstellung Gegenwärtige schon völlig befriedigt, während das Gefallen an Treue und Redlichkeit, das zwar ebenso uninteressiert anfängt, doch ein Interesse an der Existenz solcher Handlungen auch ausserhalb der blossen Vorstellung mit sich führt, nämlich bewirkt. Deshalb ist es mit einem nötigenden Stachel und Antrieb verbunden.

Ziehen wir das Schlussergebnis aus dieser Übersicht der Ähnlichkeiten und der Verschiedenheiten für das Verhältnis einer

wirklichen ernsten Beschäftigung mit reiner hoher Schönheit in Natur und Kunst zum Sittlichguten: jene wird geeignet sein, in die rechte Stimmung auch für strenge Sittlichkeit des Verhaltens zu versetzen. Und sollte man nicht so viel in der That von einer empfänglichen Aufnahme einer Goetheschen Iphigenie oder auch von Goethes Hermann und Dorothea erwarten dürfen, ja auch von einer verweilenden und sich wiederholenden Betrachtung eines praxitelischen Hermes oder des so unsagbar keuschen, ernsten und treuherzig-innigen Liebesfrühlings von Max Kruse, eines Tizianschen Zinsgroschens und der sixtinischen Madonna des Rafael? Es ist dieselbe reine Luft, nur in der Strenge unterschieden, die im Reiche der echten Schönheit und in dem des Sittlichguten weht.

Auch wird mit unserer Bezeichnung des Verhältnisses nichts Unerhörtes behauptet. Ja, diese Auffassung scheint schon diejenige Platos gewesen zu sein, mehr allerdings nach einem Eindruck, der im Publikum von dessen Gesprächen verbreitet ist, von ihrer künstlerischen, anmutigen Form bei dem tief ernsten Inhalt, als nach dem Wortlaut seiner Lehren. Denn Plato scheint einen Übergang von blossen schönen Natur- und Kunstdingen selbst zu hoher Tugend nicht gekannt und anerkannt zu haben, sondern einzig von dem Übersinnlichen, das dem Wohlgefallen am Schönen zu Grunde liegt, von demjenigen, was er das Schöne an sich selbst nennt. In Bezug auf denjenigen Menschen, der bis zu dieser Höhe sich erhoben hat, was aber doch etwas völlig Anderes als blosse Natur- und Kunstbetrachtung ist, die bei den Gegenständen verweilt, lässt er freilich Diotima im Gastmahl Kap. 29 den Sokrates fragen, ob derselbe wohl ein schlechtes Leben führen könne. Ob Sokrates nicht meine, fährt sie fort, dass ein solcher nicht bloss geringe Nachbilder der Tugend, sondern das Original selbst, wahre Tugend, erzeugen und aufziehen werde?

Wir sind danach zwar berechtigt zu sagen, dass für Plato der Eros, die durch das Schöne entzündete Liebe, der Führer zu herrlichen Tugenden und zu allem Höchsten war. Aber angesichts der etwas geringschätzigen Äusserungen besonders in dem zweiten und dritten der platonischen Bücher vom Staate über Kunst und Künstler, über Homer und andere grosse griechische Dichter, die zwar durch den besonderen Zusammenhang in einem pädagogischen Abschnitt bedingt sind, muss man sich wohl hüten, die Schätzung Platos für die Erhebung des Geistes zu der letzten Ursache des Schönen auf die Gegenstände schöner Natur und zumal Kunst selbst zu übertragen. Die Philosophie hat in Plato noch nicht diejenige hohe Unparteilichkeit erreicht, die sie befähigt, den gegründeten Ansprüchen sowohl der Kunst des Schönen wie der Wissenschaft des Wahren auf Selbständigkeit völlig gerecht zu werden. Beide Bedürfnisse mit einander befriedigt erst die Kan-

tische Kritik, deren dritter Teil in seinem ersten Abschnitt geradezu dem Zweck gewidmet ist, der Schönheit den eigenen, dauernden Platz, der ihr gebührt, allen Widersachern von rechts wie von links, von unten wie von oben gegenüber in der Welt zu sichern.

So dürfen wir denn Kant im Unterschied von Plato als Verteidiger der Selbständigkeit der Schönheit und ihrer Kunst bezeichnen. Wenn wir aber dies thun und mit ihm in der Schönheit nicht mehr als ein Symbol, d. h. eine nur sehr indirekte Darstellung der Sittlichkeit, erkennen, die also mit einem platten unmittelbaren Moralisieren, wie es Schiller in der Satire „Shakespeares Schatten“ geisselt und wonach am Schlusse des Schauspiels das Laster sich erbricht und die Tugend sich zu Tische setzt, nicht das Mindeste gemein hat, so wollen wir doch auch nicht eine Andeutung am Schlusse des letzten Paragraphen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft übersehen. Hier meint unser Philosoph, dass die Strenge des sittlichen Verhaltens, die immer nur mit Mühe zu erreichen und zu behaupten ist, und die Gewöhnung an sie eine bessere Propädeutik für Reinheit und Höhe des ästhetischen Geschmacks sei als umgekehrt. Ein wertvoller Wink unseres kritischen Philosophen, der aus der Einsicht in die ganze Schwierigkeit der Verwirklichung echter Tugend, aber auch echter Schönheit in dieser Welt hervorgeht und der gemeinen Meinung über diese Dinge wenig gemäss ist. Denn diese ist wohl bereit, im Schönen eine Schule für das Sittlichgute zu sehen, gar nicht aber umgekehrt. Kant begründet seine paradoxe entgegengesetzte Ansicht sehr einleuchtend damit, dass nur von der von ihm empfohlenen Ordnung eine bestimmte unveränderliche Form für den Geschmack zu erhoffen sei. Übrigens würde durch solche Unveränderlichkeit und Einheit die grösste Mannigfaltigkeit und Naturwahrheit im Inhalte der von diesem Geschmack gut zu heissenden Kunstwerke keineswegs ausgeschlossen sein.

Es wird kaum noch erforderlich sein anzugeben, dass durch Kants Hinweis auf die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen und dem Guten nunmehr der Beweis für eine Verbindung des Wahren mit dem Guten, nämlich durch das Band der Schönheit, vollendet ist.

(Der zweite Teil folgt im nächsten Hefte.)

Zur Erinnerung an Karl von Hase.

Festrede,

gehalten bei der Denkmals-Enthüllung in Jena am 11. Juli 1900

von

Friedrich Nippold.

Hochverehrte Festgenossen!

Was kann an dieser Stätte, in diesem Augenblick über einen Mann wie Hase gesagt werden? Wie lässt das geistige Bild des allverehrten Patriarchen sich überhaupt zeichnen, während wir doch alle ungeduldig darauf warten, die Verkörperung seines Wesens mit Augen zu schauen? Von irgend welcher wissenschaftlichen Würdigung des gelehrten Forschers kann hier nicht die Rede sein. Auch die knappste Zusammenfassung eines schier unermesslichen Stoffes wäre in diesem Moment unthunlich. Nur darum kann es sich handeln, das zum Ausdruck zu bringen, was unser aller Herzen gemeinsam bewegt.

Eben deshalb aber drängt sich demjenigen, der dem persönlich Unersetzlichen im Amt, in der Fachwissenschaft folgte, unwillkürlich das gleiche Wort auf die Lippen, wie bei meiner

---

Anmerkung. Über die Enthüllungsfeier des Hasedenkmals haben die Zeitungen und die illustrierten Blätter die üblichen Berichte gebracht. Das — in der That überaus gelungene — Denkmal ist in denselben zur Genüge beschrieben, der äussere Hergang der Feier, die von musikalischen Aufführungen umrahmte Festrede des zeitigen Dekans der theologischen Fakultät und die Übernahme des Denkmals in den Besitz der Stadt durch Herrn Oberbürgermeister Singer desgleichen. Auch der zahlreichen Reden bei dem Festmahl und der sinnigen Nachfeier am Abend in dem (in den Besitz von Herrn Dr. Oscar von Hase übergegangenen) alten Haseschen Berggarten ist wohl nirgends vergessen. Dagegen ist die Festrede (mit Ausnahme der Dorfzeitung vom 25. August 1900) bisher nicht im Wortlaut zugänglich gewesen. Das Gleiche gilt von den hochinteressanten Festgrüssen aus In- und Ausland. Es gereicht uns zur Freude, einige dieser Festgrüsse am Schlusse der Nippoldschen Rede veröffentlichen zu können. Wie sehr die alten Ideale des Comenius in Hases vielumfassender Wirksamkeit zu neuer Geltung gekommen sind, braucht ja keinerlei Darlegung.

Einführung im akademischen Senat: Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun. Und daneben das andere Wort, in welches bei Hases Begräbnisfeier unser damaliger Prorektor das philosophische Facit hineinlegte von Hases Stellung in der Gesamtwissenschaft: Sei gegrüsst Ewiges!

Dieser Hintergrund des Ewigen, des Unvergänglichen wird ja niemals so greifbar als bei der Weihe eines Denkmals. Von solchem Hintergrund aus gestaltet sich alsbald die besondere Frage zu einer allgemeinen. Wir fragen nicht mehr, weshalb gerade diesem Einen unter so vielen anderen hochberühmten verdienstvollen Lehrern unserer Hochschule dies Denkmal gesetzt wurde, sondern wir blicken um uns, und dann stellt die Örtlichkeit selbst die Frage: warum wird in Zukunft der Blick aller derer, die nach Jena pilgern, hier Karl Hase schauen in der Mitte zwischen Oken und Fries?

I.

Es ist eine lehrreiche Stufenfolge in unserer nationalen Entwickelung, die sich vor uns aufrollt, wenn wir der Tage gedenken, an welchen die beiden benachbarten Denkmäler enthüllt wurden, und an die gleiche nationale Bedeutung wird in Zukunft ein jeder, der das neue Denkmal neben den alten schaut, wohl zunächst denken. Diese nationale, vaterländische, oder, wie man heute sagt, völkische Seite verlangt daher obenan eine gedrängte Darlegung.

Als das Oken-Denkmal ans Licht trat, zählte man das Jahr 1857. Noch war das trübe Jahrzehnt nicht abgelaufen jener durch die Revolution von 1848 heraufbeschworenen dumpfen Reaktion, die erst im folgenden Jahre einer wirklich neuen Ära hat Platz machen müssen. Aber gerade in jenem Jahrzehnt, in welchem den preussischen Universitäten das freche Wort zugeschleudert werden durfte, die Wissenschaft müsse umkehren, hat unser kleines Jena seine stolzesten Traditionen glaubensmutig gewahrt. Ein solches Zeichen der Zeit, das weithin geleuchtet hat, ist damals die Gedächtnisfeier für Oken gewesen. Wenige Monate nachher hat dann Rückerts Prorektoratsrede über die Aufgabe der Jenaschen Theologie im vierten Jahrhundert der Hochschule ein unzerstörbares Zukunftsprogramm aufgestellt. Und in den ernsten und schweren Jahren vorher ist unserem Hase, wie die Annalen seines Lebens es nachweisen, das Meisterwerk seines Alters, das Handbuch der protestantischen Polemik, herangereift.

Einst hatte der 26jährige eine alle Einzelprobleme zusammenfassende evangelische Dogmatik herauszugeben gewagt. Der 29jährige liess das kleine, aber die ganze — heute wichtigste — theologische Disziplin begründende Büchlein über das Leben Jesu folgen, sechs Jahre vor dem theologischen Revolutionsjahr, dem des allbekannten Straussischen Buches. Beides war noch in Leipzig geschehen. Das erste grosse Geschenk, das Hase in Jena seiner

Wissenschaft brachte, ist — als das Produkt dreijähriger ernster Zusammenfassung — die erste Auflage der weltberühmten Kirchengeschichte gewesen: ein Werk von 1834. Dann sind eine grosse Zahl von Einzelarbeiten und die immer neuen Auflagen der alten Bücher gefolgt. Aber erst aus den Jahren, in welchen sich Jena auf Oken besann, stammt wieder ein ähnlich zusammenschauendes Werk. Es ist dasjenige, welches die Fahne des schwer darniederliegenden deutschen Protestantismus höher wie jemals erhob.

Fragen wir aber weiter, welche Gedankenbrücke vom Fries- zum Hase-Denkmal uns führt! Das von Fries ist im Jahre 1873 enthüllt worden. Ist es nicht jener bei uns Älteren heute noch nachzitternden jubelnden Freudenstimmung entstammt, die die Erfüllung des heissesten Sehnens des deutschen Volkes erzeugte? Die endlich errungene nationale Einheit konnte hier in Jena schwerlich ein treffenderes Symbol finden, als in dem neugeweckten Dankgefühl für einen ihrer edelsten Vorkämpfer. Ist jedoch nicht die gleiche Ruhmeszeit von 1870 auch dadurch typisch gekennzeichnet, wie unser Hase seine drei Söhne in dem harten Kriegsjahr im Feld hatte, und alle drei ihm das eiserne Kreuz mit nach Hause gebracht haben? Weissagung und Erfüllung aber reihen auch hier einander sich an. Oder wer denkt unter uns dabei nicht zugleich der Gefängniszeit des kaum habilitierten Tübinger Dozenten auf dem Hohenasperg? Oder steht es nicht so, dass alle die geistvollen Werke, dass alle die Ehren und Würden, wie sie kaum je ein Professor erreicht, die Gestalt Hases nicht so volkstümlich gemacht haben, als diese Busse für das, was mit ihm sein Volk — damals noch vergeblich — ersehnte?

Verehrte Festgenossen! Erst jetzt werden Sie es völlig verstehen, weshalb der Hauch der Ewigkeit uns umweht, wenn wir die Sonnenfäden weben sehen von Oken zu Fries, und von Fries zu Hase. Denn die drei Denkmäler sind uns nun nicht bloss beredte Zeugnisse des Ringens und Kämpfens um unsere Volkseinheit, sondern auch Vorbilder der Zukunft unter dem höchsten Gesichtspunkt, den die Menschheitsgeschichte kennt, dass sich keine grosse Idee verwirklicht ohne Martyrium. Die Lösung der Geschichtsrätsel lernt sich nur unter dem Kreuz Jesu Christi. Immer wieder bedarf es der Männer, welche Opfer zu bringen vermögen für ihre Überzeugung; denen das eigene kleine Ich gering gilt im Vergleich mit der grossen Aufgabe, die an sie gestellt ist. Davon zeugt Oken, als er lieber die Professur aufgiebt, als die Isis, die Zeitschrift, die den Gegnern des Deutschtums in einer Zeit, in welcher Deutschland nur für einen geographischen Begriff gelten sollte, so besonders verhasst war. Davon zeugt Fries, als ihm die in seinen Händen zu gefährliche philosophische Professur abgenommen war, aber die „Lehren der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung“ sich ihm um so klarer zur „Tugendlehre“ gestalteten. Und müssen wir nicht, wenn wir

dieser Dinge in Verbindung mit den Leiden des jungen Hase gedenken, noch immer weiter uns umschauen? Ist es nicht eine recht eigentliche Ruhmesallee deutscher Bekenner (Bekenner = Confessoren im altkirchlichen Sinn des Wortes) geworden, dieser Fürstengraben in der Stadt des fürstlichen Bekenners, vom Reuter-Denkmal dort unten bis zu dem von Stoy oben?

Wenn wir also heute das Hase-Denkmal in die Mitte der anderen gestellt sehen, so verbindet sich damit aufs neue der Rückblick: wie hat sich doch das, wofür jene litten, so herrlich erfüllt! und wie ist doch speziell das, was unser Jena mit angebahnt hat, zu so allseitiger Anerkennung gelangt! Unwillkürlich werden dabei stets wieder die zu so gewichtigen Momenten der Zeitgeschichte gewordenen Stunden in Erinnerung treten, als Fürst Bismarck den Jenaer Professoren das von ihm selber so genannte Colleg las und auf dem Marktplatz den Text „Ohne Jena kein Sedan" auslegte. Es ziemt sich, gerade bei Hases Denkmalsenthüllung auch dieser Momente nicht zu vergessen, die so würdig sich anreihen an die Begrüssung des 86jährigen Gelehrten durch den 70jährigen Staatsmann am 21. August 1886 in Gastein, von der die Lebensannalen noch lebendig erzählen. Ist nicht aber auch das ein Zeichen einer gründlich veränderten Lage der Dinge, wie vor wenig Wochen der zeitige Leiter unserer auswärtigen Politik das Wartburgfest von 1817, das vielverleumdete, um dessentwillen unsere ganze Universität so hart büssen musste, gekennzeichnet hat als den Ausgangspunkt der Erkenntnis der Notwendigkeit der deutschen Flagge auch auf dem Meere! Und hinfort wird nun Hase inmitten aller jener vom Geist des Wartburgfestes getragenen Männer hier stehen, er, der die Ideale der Jugend treu bis ins höchste Greisenalter gepflegt hat, treu gegen sich selbst, auch den ungünstigsten Tagesströmungen gegenüber, treu gegen den Gott seiner Jugend. Wie trifft es nicht auf ihn so besonders zu, jenes fromme Lied Julius Sturms, das aller Möncherei und Muckerei Krieg ansagen darf in dem demütig stolzen Bewusstsein:

> Der eignen Würde mir bewusst,
> Gilt gleich mir Lob und Spott.
> Denn in den Tiefen meiner Brust
> Wohnt der lebend'ge Gott.
>
> Und wert gilt mir nur seine Gunst
> Und nicht der Welt Geschrei.
> Nur ihm verdank' ich meine Kunst
> Und meine Kunst ist frei.

II.

Hochverehrte Festgemeinde!

Es ist auch noch ein weiterer Grund, aus welchem ich das Sturmsche Lied auf Hase anwandte. Denn es redet speziell von

der gottbegnadeten Kunst. Nur als eine Künstlernatur aber ist Hase wirklich allseitig zu würdigen. Gilt dies Denkmal in erster Reihe dem Patrioten, so in zweiter Reihe dem Künstler. Unter den Männern der Wissenschaft sind es nur die zugleich mit der künstlerischen Gestaltungskraft ausgerüsteten, die selber wieder zum Gegenstand der künstlerischen Nachbildung werden. Denn auch ihrer Fachwissenschaft ist diese Begabung derart zu gut gekommen, dass das folgende Geschlecht sie unter seinen tüchtigsten Lehrmeistern noch besonders heraushebt.

Es ist keinerlei geringere Wertung der Wissenschaft, wenn wir dieser grösseren Tragweite der Kunst uns bewusst werden. Der höchste Stolz des wissenschaftlichen Forschers liegt in der Selbstlosigkeit, welche es sich stetig bewusst bleibt, dass jedes gelehrte Werk, wie auf einen begrenzten Kreis, so auch nur auf eine begrenzte Zeit einwirken kann, dass dann seine Gedanken sich in andere Formen kleiden. Aber die künstlerische Persönlichkeit, die auch den Büchern ihren Geist einzuhauchen verstand, die lebt fort im Andenken der jüngeren Geschlechter. Darf ich auch hier noch einmal die Fäden sich herüberziehen lassen von einem dieser drei Denkmale zum andern? Von Okens Lehrbüchern der Naturphilosophie und der Naturgeschichte wissen heute nur noch die Fachgelehrten. Das Gleiche ist der Fall bei Fries' philosophischer Rechtslehre und seinem System der Philosophie als evidenter Wissenschaft. Aber der phantasiereiche Begründer des deutschen Naturforschervereins hat fort und fort angeregt zu begeisterter Nachfolge. Und nicht minder der Philosoph, der die Poesie der stillen Brüdergemeinde ins öffentliche Leben hinaustrug. Wenn nun wieder Hase neben sie tritt, so ists, weil auch auf seinem Leben die Verklärung der Kunst ruht.

Für diese schöne Morgengabe der Kunst, die da scharf unterschieden sein will von der blossen Phantasie, diesem Prokrustesbett für die ernste Forschung, haben wir eigentlich nur das unübersetzbare Wort Intuition. Lassen Sie mich darum das, was diese Intuition besagt, etwas genauer erklären durch die Beschreibung eines Mannes, dem sie wahrlich auch im höchsten Sinn zu teil wurde. „Etwas vom Schauen des Dichters muss auch der Forscher in sich tragen. Freilich ist letzterem wirksame und geduldige Arbeit nötig, um das Material zu sichten und bereit zu machen. Aber Arbeit allein kann die lichtgebenden Ideen nicht herbeizwingen. Diese springen wie die Minerva aus dem Kopf des Jupiter, unvermutet, ungeahnt, wir wissen nicht, von wannen sie kommen?"

Es ist Helmholtz, der also redet. Und er fährt weiterhin fort: „Wenn der stille Frieden des Waldes den Wanderer von der Unruhe der Welt scheidet, wenn er zu seinen Füssen die

reiche üppige Ebene mit ihren Feldern und Dörfern in einem Blicke umfasst und die sinkende Sonne goldene Fäden über die Berge spinnt, dann regen sich wohl auch sympathisch im dunklen Hintergrund seiner Seele die Keime neuer Ideen, die geeignet sind, Licht und Ordnung in der inneren Welt der Vorstellung aufleuchten zu lassen, wo vorher Chaos und Dunkel war.“ So Helmholtz' Worte bei dem grossen Heidelberger Fest von 1886, die Erwiderung auf die Art, wie dort der Entdeckung der Spektralanalyse und des Augenspiegels gedacht war. Zeichnet er aber nicht in diesen Worten zugleich unseren Hase? Den Hase in so vielen schönen Frühlingszeiten in Rom, aber auch den Hase, der abends still in seinen Berg wandelt, sich daran erfreuend, dass ihm der Marmor immer wieder zum Thon wurde? In diesem sinnigen Bild über die immer neuen Auflagen seiner Bücher hat ja der Mann, den wir so gern den Goethe der Theologie nennen, sich selber als darstellenden, als schöpferischen Künstler gezeichnet. Auch als Mann der Wissenschaft hat er das volle Recht dazu gehabt. Denn er liess es ebenso wie Helmholtz niemals an der wirksamen und geduldigen Arbeit fehlen, um das Material zu sichten und bereit zu machen; es lag ihm jedes Absprechen fern über die Dinge, welche nicht zu seinem eigenen Forschungsbereich gehörten. Dies der Grund, dass diese Künstlernatur zugleich vor uns steht als der echte Historiker, der nicht nur das hellenische Charisma in sich trug, das sein kongenialer Schüler Kyriakos in Athen in ihm so bewundert, sondern der auch selber zum Seher geworden ist in der höchsten Schule aller Geschichtsbetrachtung, der von Israels Propheten. Der Notwendigkeit der Verbindung dieser beiden Elemente ist sich Hase von früh an bewusst gewesen. In dieser Verbindung liegt zugleich das höchste, was er in jedem seiner gewichtigen Werke seiner Fachwissenschaft giebt.

III.

Doch wir sind, meine hochverehrten Damen und Herren, mit gutem Grund davon ausgegangen, dass es an diesem Ort schlechterdings unmöglich sei, einem wissenschaftlichen Lebenswerk wie demjenigen Karl Hase's auch nur annähernd gerecht zu werden. Noch zieht jedes seiner Werke in seiner Eigenart immer ausgedehntere Kreise. Und jedes der berühmten Bücher hat seine eigene Geschichte. Einiges wenige darüber haben manche aus Ihrer Mitte gestern abend gehört. Heute bin ich genötigt, all die Gedankengänge, die sich dabei weiter aufdrängen, wieder zurückzudrängen. Statt dessen stellt dagegen gerade diese Stunde der Denkmalsenthüllung uns schliesslich noch eine ganz anders gerichtete Frage, die sich nicht abweisen lässt: was soll sie uns mitgeben für die Weiterarbeit in den Aufgaben, in den Gefahren der Zukunft?

Voll eigener Mitfreude haben wir vorher in den Freudenton eingestimmt über das, was unserem ganzen Volk in dem jungen wie in dem alten Hase gegeben war. Aber auch daraus dürfen wir in einem so feierlich ernsten Moment kein Hehl machen, dass es schwere Sorgen sind, mit denen gerade nach all dem Gewaltigen, was Gottes Gnade dem geeinigten deutschen Volk zu teil werden liess, das Auge eines Mannes wie Hase auf die Zukunft dieses Volkes hinausblicken würde. Nicht nur an die fremde, sondern auch an die eigene Volksseele würde er die Mahnung richten: was hülfe es — wie dem einzelnen Menschen, so — unserem gesamten Volk, wenn es die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?

Mit nur zu viel Recht ist an einem Ehrentag unserer Studentenschaft von einem Mann wie Wildenbruch darauf hingewiesen, dass das junge Geschlecht aufwächst gleich den Söhnen von Millionären, ohne Ahnung, wie mühsam diese Schätze erworben wurden. Wer die Reden Hase's aus den Tagen der jungen Burschenschaft verständnisvoll liest, der hat Mühe, sich in so vielem, was ganz anders geworden, zurechtzufinden. Und ebenso umgekehrt. Seit unser Volk reich und mächtig geworden, sind die alten Ideale von Hase's Studienzeit für nur zu viele zu unpraktischen Irrtümern geworden. Es ziemt uns, gerade im eigenen Haus mit der Selbstkritik zu beginnen. Denn in immer ausgedehnteren Kreisen erhebt sich zugleich ein immer heftigeres Misstrauen gegen die gelehrten Zünfte ausnahmslos, von dem Medizin und Jurisprudenz fast noch mehr betroffen werden, als Philosophie und Theologie. In den Massen der nicht humanistisch Gebildeten wird dieser Gegensatz systematisch geschürt. Aber auch durch unsere gebildetsten Kreise geht ein klaffender Riss zwischen den klassisch und den kirchlich Gerichteten. Soll sich nun gar der alte Streit der Fakultäten erneuern, dem doch Kant den gleichen ewigen Frieden verheissen zu können glaubte, wie den Kämpfen der Völker?

Es ist Hase's reichstes Erbteil, dessen wir uns gerade während solch sorgenvoller Erwägungen mit um so tieferem Dank bewusst werden dürfen. Wie hat doch sein weises Masshalten, sein feiner Takt, jene wieder unübertragbare „Sophrosyne“, alle diese Eigenschaften, die sich auch in den Wirren und Stürmen der Revolutionszeit so bewährten, seiner ganzen Lehrthätigkeit den eigentümlichen akademischen Charakter gegeben. Und wie ist nicht eben dadurch zugleich alles, was er für seine Fachdisziplin schuf, der Gesamtwissenschaft zu gut gekommen. Darum ists ein Dreifaches, was ich für unsere Zukunft von der Vertiefung in sein Lebensbild, wie es diese Tage so vielen unter uns gebracht haben, erhoffe. Zunächst die unumgängliche Wechselwirkung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Sodann die energische Wahrung der humanistischen Grundlage aller wirklich allseitigen

Bildung. Und endlich die Erinnerung an die oberste Aufgabe der sittlich-religiösen Gemeinschaft: als derjenigen, die allein die Überwindung aller zeitlichen Gegensätze verbürgt im gemeinsamen Aufblick zum Ewigen.

Wie reiche Bergwerksschächte hat nicht der Theologe in Hase in allen diesen Beziehungen erschlossen? Aus der Fülle dessen, was er seinen alten Schülern gegeben, lassen Sie wenigstens drei seiner schwerwiegenden Zukunftsworte den Abschluss bilden für unsere heutige Gedenkfeier! Das erste ist ein Bekenntnis zu jener friedvollen Resignation, in die jeder Einzelteil der Wissenschaft mündet:

> Die Kirchengeschichte hat nachzuweisen, wie das Heil, das von oben gekommen ist, in die Besonderheit eigentümlicher Menschen und Völker eingehend, in immer wechselnden Gestalten sich dargestellt hat, und wie eine die Jahrhunderte durchschreitende Gemeinde forschender und irrender Menschen versucht hat, das Unendliche zu begreifen, das ihnen doch nur als ein Geheimnis offenbart worden ist.

Das zweite ist ein begeistertes Aufblicken zu den Idealgestalten, die seine Vorbilder waren, in dem gleichen Sinn, wie er es uns wurde:

> Was als durchgebildeter Begriff für das Zeitalter noch in harten Kämpfen und Überschreitungen liegt, das ist ahnungsvoll in einzelnen Persönlichkeiten bereits erschienen, die, selber noch im Kampf der Wissenschaft und Frömmigkeit tief bewegt, doch mit hoher Geistesfreiheit festgewurzelt standen im kirchlichen Vaterland.

Das dritte ist ein Wort vertrauender Hoffnung auf die Ernte auch seiner Aussaat:

> Unmittelbar nach dem Eisenacher Attentat haben unsere Studenten uns ein Zeugnis dargebracht, dass sie hier — in der Freudigkeit ihres theologischen Studiums neu gestärkt — der getrosten Zuversicht leben, dass sie, aus unserer Schule seiner Zeit als tüchtige Pfarrer hervorgegangen, der evangelisch-protestantischen Kirche und so auch ihren Lehrern Treue halten werden.

Es ist wie ein Siegel, das unter eine Urkunde gesetzt wird, wenn die erste Anregung zu diesem Denkmal gerade von den leitenden Vertretern der Thüringer Kirchen ausgegangen ist. Die theologische Fakultät unserer Universität hat ihrem tiefen Dankgefühl für die auch ihr in Hase erwiesene Ehre Ausdruck zu geben gewünscht, indem sie zu dem heutigen Festtag die Generalsuperintendenten der Coburger und der Altenburger Kirche, Wilhelm Bahnsen und Rudolf Lohoff, zu Doktoren der Theologie promovierte.

Festgrüsse.

1. Begrüssung des Professor Dr. Diomedes Kyriakos aus Athen.

Gruss an Karl Hase.

Erlauben Sie einem griechischen Theologen in Athen, einem dankbaren Schüler und Bewunderer von Karl Hase, seinen Schatten aus der Stadt von Pallas Athene beim Anlass der Enthüllung seines Denkmales in Jena zu grüssen und seiner Dankbarkeit, seiner Bewunderung und seiner Liebe zu Hase Ausdruck zu geben.

Das protestantische Deutschland darf auf seine Theologie und seine grossen Theologen mit Recht stolz sein. Aus der deutschen protestantischen Theologie nährt sich die Theologie aller christlichen Kirchen, aller Konfessionen in allen christlichen Ländern. Die deutschen protestantischen theologischen Fakultäten sind heute der anerkannte Hauptherd der christlichen theologischen Wissenschaft und die deutschen Theologen die Meister und Lehrer der Theologen der ganzen christlichen Welt trotz der konfessionellen Gegensätze, die sie trennen. Ein Theologe, er gehöre einer Kirche und Konfession an, welcher er will, kann heute ohne genaue Kenntnis der kolossalen und grossartigen theologischen Arbeiten in allen Gebieten der deutschen Theologie seit Mitte des 18. Jahrhunderts nicht als ein wissenschaftlich gebildeter Mann betrachtet werden. Bei uns in Athen kann wenigstens Niemand Privatdocent oder Professor der Theologie werden, ohne Deutsch zu verstehen oder in Deutschland studiert zu haben. Die Namen der grossen deutschen Theologen, eines Schleiermacher, De Wette, Hase, Gieseler, Schweitzer, Biedermann, Keim, Lipsius, Holsten, Baur, Nitzsch, Dorner, Müller, Rothe, Neander, Hagenbach, Hofmann (um bloss Tote zu nennen) sind überall in allen christlichen Ländern bekannt und gelten als Autoritäten ersten Ranges in theologischen Fragen.

Einer von diesen Koryphäen ist auch Hase, der grosse Kirchenhistoriker, der grosse Systematiker und Polemiker, der grosse Biograph Jesu, der grosse theologische Schriftsteller überhaupt, geistreich, tief, gelehrt, elegant, kunstvoll wie wenige. Ich bin ein dankbarer Schüler von ihm, ich bewundere ihn, ich liebe ihn.

Ich bin ihm dankbar, da ich von ihm erst gelernt habe, über religiöse Gegenstände frei und wissenschaftlich zu denken. Als ich zum ersten Mal seine Gnosis gelesen habe, ging ein Licht meinem Geiste auf; ich habe damals zum ersten Mal eingesehen, dass man fromm sein und doch frei denken kann, und seitdem (seit 1870) folge ich der rein wissenschaftlichen Richtung sowohl in meinen Vorlesungen als auch in meinen Schriften, ohne

aufzuhören, der griechischen Kirche anzugehören, da ich diese meine Kirche, in der ich geboren bin und die eine so grossartige und glorreiche Vergangenheit hat, als die richtige Mitte zwischen den Gegensätzen des Katholizismus und Protestantismus achte und liebe. Aber der wissenschaftliche Geist kann in allen Kirchen sich geltend machen, so weit sie das ertragen können und ihre jetzige Entwickelung es erlaubt. Die alte alexandrinische Theologie, die Gnosis von Clemens und Origenes, die wissenschaftlich frei war und die damalige Kultur und neuplatonische Philosophie mit dem Christentum zu versöhnen suchte, ist mein Vorbild.

Ich bewundere Hase andererseits wegen seiner Gelehrsamkeit und wegen seiner grossen lehrreichen theologischen Werke, welche wahre Fundgruben theologischer Weisheit sind. Ich bewundere sein Leben Jesu und seine Geschichte Jesu, durch welche Schriften er mit Schleiermacher und vor Strauss der Gründer dieser neuesten theologischen Wissenschaft wurde; sein Lehrbuch der Kirchengeschichte und die grössere Kirchengeschichte auf Grundlage akademischer Vorlesungen, die auf dem kirchengeschichtlichen Gebiete neben den Werken von Neander, Gieseler und Baur mit Recht eine grosse, eminente Bedeutung und hervorragende Stelle haben, und Hase mit seiner gedankenreichen Kürze und geistvollen Gedrängtheit, seinem verschlungenen, geistreichen, rätselhaften Stil, seiner genauen Kenntnis der Quellen und seinen unparteiischen, sicheren Urteilen als den Thukydides der Kirchengeschichte erwiesen haben; seine Gnosis, seine Dogmatik und seinen Hutterus redivivus, die Hase in die Reihe der grössten neuesten Dogmatiker neben Biedermann, Schweitzer, Lipsius und Pfleiderer erhoben haben; seine Polemik, die die gelungenste Antwort gegen Möhlers Symbolik und die mächtigste Waffe gegen die römischen Irrtümer und Prätensionen ist; seine Heiligen und Propheten, die Hase nicht bloss als Theologen, sondern auch als deutschen Schriftsteller ersten Ranges zeigten; seine theologischen Streit- und Zeitschriften gegen Röhr, die Tübinger und andere, und seine theologischen Reden und Denkschriften, durch welche Werke man in die grosse kirchliche und theologische Bewegung Deutschlands während des ganzen vorigen Jahrhunderts eingeführt wird; seine vaterländischen Reden und Denkschriften, in denen wir den grossen Patrioten in Hase sehen und die uns einen Blick in das politische Leben Deutschlands während der letzten Zeiten zu werfen ermöglichen; endlich seine Ideale und Irrtümer und seine „Annalen meines Lebens“, diese geistreiche und lehrreiche Autobiographie, die nicht weniger interessant als die Confessionen von Augustinus und Rousseau und die Monologe von Schleiermacher ist.

Wegen aller dieser Werke bewundere ich Hase nicht bloss, sondern ich liebe ihn auch und finde in ihm den liebenswürdigsten deutschen Theologen der letzten Zeiten. Ein besonderer Grund

für mich dazu liegt vielleicht auch darin, dass Hase nicht bloss das alte klassische Griechenland, wie alle gebildete Welt, ehrte, sondern auch für das neuere Griechenland während des grossen Freiheitskrieges von 1821, als er noch ein junger Mann war, und später bis an die letzten Zeiten eine warme Sympathie gehegt hat.

Deshalb komme ich aus Griechenland, ein Hasianer in Athen, um an den Festen beim Anlass der Enthüllung des Hase-Denkmals in Jena dem Geiste nach teilzunehmen und mit ihnen das Denkmal des grossen Jenenser Theologen zu grüssen.

Sei gegrüsst von mir, du Geist von Hase! Dein Denkmal, das wir, deine Verehrer aus der ganzen christlichen Welt, heute in deinem lieben Jena errichtet haben, wird alle Theologie-Studierenden in Jena für unzählige Zeiten an dich und deine grosse theologische Weisheit und deine für Kirche, Theologie und Deutschland grossartige Wirksamkeit erinnern, und den freien Geist und die wissenschaftliche, die neuere Kultur mit dem Christentum versöhnende Richtung wach erhalten, die allein in den neueren Zeiten das von vielen Seiten bekämpfte Christentum retten und für das jetzige Europa seine Segnungen möglich machen kann. So lang es fromme und zugleich frei und vernünftig denkende Geister und eine wissenschaftliche Theologie in der christlichen Welt geben wird, wird dein Name als der eines der grössten Theologen aller Jahrhunderte verehrt werden.

Es lebe dein Andenken, Karl Hase!

2. Begrüssung des Professor Dr. Poszoék, Direktor der theologischen Lehranstalt in Oedenburg (Ungarn).

Hochwürdige theologische Fakultät!
Hochgeehrte Herren Professoren!

Es drängt mich, anlässlich der Enthüllungsfeier des Hase-Denkmales an die verehrlichen Mitglieder jener Fakultät, deren Zierde unser Grossmeister kirchenhistorischer Wissenschaft gewesen, einige von herzinniger Pietät inspirierte Worte aus dem räumlich Ihnen fernen, doch glaubensbrüderlich nahen Ungarnlande zu richten.

Zur Rechtfertigung meines Festgrusses brauche ich wohl keinen äusseren Rechtstitel zu suchen. Derselbe wurzelt in dem kindlichen Gemüte des einstigen (1860/1) Jenenser Theologiestudierenden, in welchem die erhaltene ehrende Einladung zu dem am 11. ds. Mts. stattfindenden Feste alte Erinnerungen an die schönen Tage meiner letzten theologischen Studienzeit wachgerufen und mich treibt, die Gefühle pietätvoller Anerkennung, welche ich dem Andenken meiner grossen Lehrer stets treu bewahrt, zum schlichten Ausdrucke zu bringen.

Ich stehe seit beinahe vierzig Jahren im Dienste unserer ungarländischen evangelischen Kirche, über 23 Jahre als Professor

und Direktor der theologischen Lehranstalt in Sopron (Oedenburg) im Dienste des theologischen Jugendunterrichtes. Der Geist, welcher mich umschwebte, als ich zu den Füssen eines Hase, Rückert, Carl Eduard Schwarz u. A. sass, ist mir zum Leitstern auf meinen bisherigen Wegen geworden, und ich danke unserm guten Gotte, dass es mir vergönnt war, deutsche Wissenschaft, mit innigem Glauben gepaart, unsern ungarländischen Theologiestudierenden vermitteln zu dürfen.

Ich glaube dies nicht allein in meinem Namen aussprechen zu dürfen. Eine grosse Anzahl einstiger Jenenser Studenten, die jetzt in meinem Vaterlande ehrenvolle Stellen einnehmen, stimmen mir zu. Als Nestor der evang. theologischen Professoren Ungarns fühle ich mich berufen, beim Denkmale Hases, bei dessen Enthüllungsfeier ich leider nur im Geiste anwesend sein kann, hiervon Zeugnis abzulegen.

Der liebe Gott walte über dem Standbilde, welches dem Andenken unsres Hase geweiht ist! Es möge den Geist dieses Heroen reformatorischer Wissenschaft verewigen, stets mahnend an die hehre Aufgabe, Glauben und Wissen im Einklange zu erhalten, zum Heile unsrer teuren evangelischen Kirche, zum Wohle unsers evangelischen Volkes!

Genehmigen Sie, hochgeehrte Herren, mit diesem schlichten Festgrusse den Ausdruck meiner ausgezeichneten Hochachtung.

Sopron (Oedenburg), 4. Juli 1900.

3. Begrüssung des Landeskonsistoriums von Siebenbürgen.

Zur Gedächtnisfeier Karl Hases, des feinsinnigsten protestantischen Kirchenhistorikers, der — gründlich als Forscher und ein Künstler der Darstellung — das Bild des Heilandes und das äussere und innere Leben der Kirche seit ihrer Stiftung auch für die Nichtgelehrten anziehend und lehrreich gezeichnet, die Quellen der evangelischen Lehre und diese Lehre selbst zum Gemeingut vieler gemacht, und das gute Recht des Protestantismus den Gegnern gegenüber frei und mannhaft verteidigt hat, der langjährigen Zierde der Universität Jena, der stolzen Freude des deutschen evangelischen Volkes, endlich dem allzeit hülfsbereiten Freunde auch unserer Kirche und Förderer ihres theologischen Nachwuchses sendet ehrerbietigsten Huldigungsgruss das Landeskonsistorium der evangelischen Landeskirchen A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns.

Hermannstadt, 10. Juli 1900.

D. Friedrich Müller, Bischof. Karl Fritsch, Schriftführer.

Kleinere Mitteilungen.

Zur Geschichte des deutschen Journalismus.

Dass die sogenannten moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts ein sehr wichtiges Kapitel in der Geschichte des deutschen Journalismus bilden, hatte schon Robert Prutz erkannt, als er im Jahre 1845 sein gross angelegtes Werk über diesen Gegenstand begann, das dann, wie bekannt, leider nicht über das Jahr 1713 hinaus geführt worden ist. Man hat heute im Allgemeinen weder von der grossen Verbreitung noch von dem geistigen Einfluss dieser Wochenschriften eine genügende Kenntnis; die erstere mag aber z. B. durch den Umstand erläutert werden, dass eine einzige dieser Wochenschriften, der Hamburger „Patriot", schon im ersten Jahre seines Erscheinens (1724) fünfthalbtausend Bezieher besass. Über diese und viele andere wichtige Thatsachen giebt die Schrift von Prof. Dr. Karl Jacoby (Hamburg), die ersten moralischen Wochenschriften Hamburgs am Anfang des 18. Jahrhunderts (Wiss. Beilage zum Oster-Programm des Wilhelms-Gymnasiums in Hamburg 1888) wertvolle Aufschlüsse. Wir wollen hier aus dieser Abhandlung nur einige Punkte hervorheben, die uns im Zusammenhange mit der deutschen Geistesgeschichte besonders beachtenswert erscheinen. Die Geschichte der Hamburger Wochenschriften beweist zunächst, dass ihre Herausgeber von den damaligen staatlichen und kirchlichen Autoritäten völlig unabhängig dastanden: diese Autoritäten haben, wo sie zu der Bewegung in Beziehung traten, lediglich hemmend eingegriffen, insbesondere sind von den Vertretern der hamburgischen Staatskirche an der vollen Rechtgläubigkeit der Herausgeber ernste Zweifel geäussert worden. Jeder Kenner der damaligen Zustände weiss, dass jedes litterarische Unternehmen hierdurch noch weit grössere Hindernisse fand, als es etwa im 19. Jahrhundert der Fall gewesen sein würde, und dass daher in dieser Unabhängigkeit ein wichtiges und wesentliches Kennzeichen der moralischen Wochenschriften liegt. Auch die Herausgeber der Hamburger Wochenschriften bekennen sich ausdrücklich als Freunde und Gesinnungsgenossen des Londoner Spectator und seiner Herausgeber. Und der „Patriot" erklärt in Nr. 36 ausdrücklich, dass er mit seinen „Vorgängern" (den Herausgebern des Spectator und Guardian) in London „vertrauliche Freundschaft gestiftet" habe (Jacoby

S. 35). Der geistige Vater der ersten oder einer der ersten deutschen moralischen Wochenschriften, nämlich des im Jahre 1713 zu Hamburg erschienenen „Vernünftlers“, war Johannes Mattheson (geb. 28. Sept. 1681 in Hamburg), und dieser war Sekretär des Kgl. Grossbrittannischen Ministers im Niedersächsischen Kreise, eines Herrn von Wich (über den wir leider keine Lebensnachrichten haben ermitteln können), also eines Mannes, der mit englischen Personen und Interessen eng verknüpft war. Man weiss ausserdem, dass keine deutsche Stadt damals und später nähere Beziehungen zu London besass als Hamburg. Sonderbar ist, dass Mattheson gelegentlich erklärt (1714), dass man in den moralischen Wochenschriften sich der „chymischen Methode“ zur Heilung der Krankheiten der Zeit bedienen und in kleinen Tropfen ihr die Medizin, deren sie bedürften, eingeben wolle. Das erinnert doch sehr an die Thatsache, dass die englischen Freunde als „Alchymisten“ verschrieen waren. Als allgemeines Vorbild wird hier ebenso wie in der Leipziger moralischen Wochenschrift des Jahres 1738, dem „Freymaurer“, die sokratische Philosophie betrachtet; auch die im Jahre 1714 erschienene französische Übersetzung des Spectator nannte sich „Le Spectateur français ou le Socrate moderne“ (Jacoby S. 7). Wie hinter dem „Spectator“ und dem „Freymaurer“ steht nach Aussage Matthesons (Jacoby S. 8) hinter dem Patriot eine Gesellschaft, die aus mindestens sieben, bisweilen aber mehr Personen besteht. Diese Gesellschaft und ihre Zeitschrift haben es, wie der Inhalt und die eigenen Angaben bestätigen, vornehmlich auf die Erziehung des Menschengeschlechts abgesehen.

Das Titelblatt des seit 1724 erscheinenden „Patrioten“ zeigt eine Medaille, die jeden Kenner an die bekannten Kleinode der italienischen und deutschen Akademien erinnert. Sie zeigt auf der einen Seite (Jacoby S. 30) den Kopf des Sokrates mit der Umschrift:

„Cosmopolites oder zu Teutsch: Der Welt-Bürger“.

Auf der anderen Seite sieht man die Göttin der Weisheit in der Tracht der Minerva und die Göttin des Überflusses (Amalthea), die sich umarmen; die Überschrift lautet:

Civium felicitati.

Das Motto auf dem äussersten Rande heisst:

Sunt hic etiam sua praemia laudi. Virgil.

Ludwig Keller.

Waldenser und Reformierte im 18. Jahrhundert.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1895 S. 129 und 1896 S. 63 f.) aus den Akten erwiesen, dass die Reformierten am Niederrhein und in Mähren während des 17. Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit (auch durch ihre amtlichen Organe) der Überzeugung Ausdruck gegeben haben, dass die evangelische Lehre und Kirche älter sei als Luthers Auftreten im Jahre 1517. Die Deputierten der clevischen Synode des Jahres 1664 richteten eine Eingabe an den Grossen Kurfürsten, in der sie erklärten, dass „die Evangelische Lehr und deren Ceremonien . . . vor etlichen hundert Jahren, **ehe Dr. Luther sel. sich herfürgethan,** in diesen Landen bekannt gewest und von vielen Christen gehalten worden“. Aber auch noch im 18. Jahrhundert war dieselbe Überzeugung in weiten Kreisen der Reformierten verbreitet. Unter dem 8. Mai 1793 richteten die „evangelisch-reformierten Gemeinden in Südpreussen“ — gemeint ist hauptsächlich das Gebiet der heutigen Provinz Posen — eine Eingabe an König Friedrich Wilhelm II., in welcher sie dringend baten, ihnen ihre bisherige Kirchenverwaltung zu belassen, auch ihnen ihre Liturgie und ihre Synode als oberste Provinzial-Instanz nicht zu nehmen und ihre Senioren, die aus den Wahlen der Gemeinden hervorgingen, zu bestätigen. Ferner gehe, fahren sie fort, ihr Gesuch dahin,

> „dass die von den uralten Waldensern auf die Böhmen und von diesen auf uns hergebrachte Stufenfolge des Lehramtes und die bisher ununterbrochene bischöfliche Ordination der General-Senioren geistlichen Standes (deren sich die Römische Kirche als eines besonderen Vorzugs rühmet) beibehalten werde; doch wie bisher, ohne Anmassung des bischöflichen Titels, ausser gegen die Englische Kirche. Wie denn auch dieses, unser unschädliches Herkommen, von welchem Lasicius und Comenius in ihren Schriften und besonders Daniel Ernst Jablonski in einem des Tübingschen Canzlers Pfaff Juri ecclesiastico einverleibten Traktat handelt, nicht nur von den Englischen hohen Kirchen, mit welchen wir auch in dieser näheren Verbindung zu bleiben wünschen, anerkannt wird, sondern auch Ew. K. Majestät Allerhöchste Vorfahren, bloss zur Erhaltung dieser ununterbrochenen Ordinations-Folge den in Höchst dero Residenz Berlin angestellten Predigern, den Oberhofprediger D. E. Jablonski, dem Prediger an der Dreifaltigkeitskirche Friedrich Jablonski und dem an der Böhmischen Kirche gestandenen Joh. Theoph. Elsner vergönnet haben, diese Würde und Ordination anzunehmen und an andere

zu ertheilen, ja selbst Kirchen in den königlichen preussischen Landen eröffnet worden sind".

(S. R. Prümers, Das Jahr 1793. Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Organisation Südpreussens. Posen 1895 S. 658).

Aus diesen Worten erhellt, dass die Reformierten des damaligen Südpreussens sich in einer festen, ununterbrochenen Beziehung zu „den uralten Waldensern" — gemeint sind die Waldenser, deren Bischof Stephan im Jahre 1467 den Abgesandten der böhmischen Brüder die Weihe erteilte, s. M.H. der C.G. 1894 S. 173 — fühlten und dass sie auf diesen Zusammenhang den grössten Wert legten, also die eigne Gemeinschaft für älter als die lutherische Kirche hielten. Dass diese südpreussischen Reformierten aber von den Reformierten in Holland und der Schweiz ausdrücklich als solche anerkannt wurden, ist eine geschichtlich bekannte Thatsache und bedarf der Erörterung nicht; die Synoden beider ref. Länder unterstützten die Reformierten Südpreussens wie ihre eigenen Glieder.

Ludwig Keller.

Besprechungen und Anzeigen.

Fr. Steudel, Der religiöse Jugendunterricht. Auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Forschung für die Hand der Lehrer und Schüler sämtlicher evangelischen Lehranstalten bearbeitet. Stuttgart. Max Kielmann. 10,75 M.

I. Hauptteil: Die geschichtliche Grundlage. 1. Heft: Die göttliche Offenbarung im Alten Testamente (79 S. Mk. 1,25). 2. Heft: Die christliche Verkündigung im neuen Testamente (144 S. u. Tabelle. Mk. 3). II. Hauptteil: Der systematische Aufbau (338 S. Mk. 6,50).

Mit der „neuesten wissenschaftlichen Forschung", auf der der Verfasser sein Werk aufgebaut zu haben glaubt, meint er nicht die pädagogische. Im Gegenteil, er hat diese Wissenschaft fast ganz beiseite gelassen. Sondern — als Theologe — hat er die theologische Forschung vor Augen. Und dadurch eben wird sein Buch — beinahe eine That. Das ist traurig und beschämend zu sagen. In allen Wissenschaften, Geschichte, Naturforschung u. s. w. hält man es für selbstverständlich, dass auch die Jugend teil hat an den Errungenschaften des Menschengeistes und sie vor allem. Warum muss erst jetzt ein Buch geschrieben werden, das die Religionsforschung der Neuzeit für den Unterricht fruchtbar macht? Warum muss sein Urheber gar noch darüber zum Märtyrer werden?

Steudels Buch hat den Zweck, die historische und systematische Arbeit der wissenschaftlichen Theologie für den Unterricht zu verwerten. Folgen wir ihm. Das 1. Heft behandelt den alttestamentlichen Unterricht. Zunächst giebt er einen kurzen Überblick über die Geschichte Israels im Anschluss an die Auffassung, die durch Wellhausen volkstümlich geworden ist. Hierauf folgt ein Abschnitt über die Wirksamkeit der Propheten in der Auffassung, wie sie auch der liberalen Theologie noch eigen ist. Unter den Schriften der Propheten findet sich als erster Theil die prophetische Geschichtsschreibung, als zweiter die eigentlichen prophetischen Bücher. Bedeutende Schwierigkeit macht hier nur der erste Teil. Was ist zu der Methode zu sagen, die der Verfasser bei demselben anwendet? Wenn jemand wirklich mit Ernst die neuere Kritik im Unterrichte anwenden will (und überdies für die Behandlung des A. T. über 70 Unterrichtsstunden [!] zur Verfügung hat wie der Verf.), so ist es unrichtig,

wenn man dann bei der Durchnahme der prophetischen Geschichtsschreibung wieder den alten Weg geht von 1. Mos. 1, 1 an kapitelweise weiter. Dadurch zerstört man mit einem Schlage alles wieder, was man durch den historischen Überblick gut gemacht hatte. Hier kann es nur einen richtigen Weg geben: dass man wirklich litterargeschichtlich verfährt, etwa mit dem Deborahliede anfängt und dann die Religionsgeschichte Schritt für Schritt vorwärts verfolgt, wie sie im A. T. sich niedergeschlagen hat. Es kann nicht ausbleiben, dass dies Verlassen der gefundenen richtigen Methode sofort wieder mitten in das alte Verfahren hineinführt: der Unterricht wird zur Presse, um aus den uralten, ehrwürdigen religiösen Denkmälern moralische Katechismuswahrheiten herauszuquetschen. Da haben wir z. B. die Sintflutgeschichte; aus ihr „können wir lernen, dass Gott die Naturereignisse zur Erziehung der Menschen benutzt", und aus dem Schlusse der Sage entnehmen wir die „Mahnung zu fröhlicher Dankbarkeit". Sollte Herders Geist so ganz bei uns erloschen sein, dass sich nicht schon der Geschmack gegen diese moralisierende Fruktifizierung sträubt? Das konnte man auch schon vor 150 Jahren, dazu brauchte kein Buch „auf Grund der neuesten wissenschaftlichen Forschung" geschrieben zu werden. Sollte aber jemand die Frage stellen, wie denn dergleichen Berichte zu behandeln seien, so schlage ich ihm (für höhere Stufen) etwa folgenden Weg vor: er lasse die Sage lesen, lese dann seinerseits den Schülern dieselbe Sage in der alten babylonischen Fassung vor (Ischdubar-Legende) und vergleiche; ich setze voraus, dass er schon vorher die Geschichte und Kultur des alten Vorderasien behandelt hat, und dass auf Grund alter Anspielungen und neuer Funde (Tell Amarna!) die Schüler die allgemeine Anschauung gewonnen haben, wie die altpalästinische Kultur von Babylon abhängig ist. Auf diese Weise geht man freilich der „Moral von der Geschichte" verlustig; aber ist der Schaden so gross? Mich wenigstens will es wenig wahrscheinlich bedünken, dass nach Durchnahme der Sintflutgeschichte nunmehr „fröhliche Dankbarkeit" gegen Gott in die kindlichen Gemüter einziehe. Wohl aber ist mirs gewiss, dass ein wirklich grosser und bleibender Eindruck durch die schiefe moralische Anwendung ganz geschwächt wird: der ästhetische; und der bleibt immer die beste Brücke zu wirklich religiösem Nachempfinden jener alten, erhabenen Gedanken. Obendrein beruht die ganze alte Methode der religiösen Verwertung derartiger Sagen auf einer falschen Voraussetzung, deren Kernpunkt die unrichtige Verwendung des Namens „Gott" ist. Wo wir „Gott" sagen, steht im Alten Testamente meistens „Jahve", ein Eigenname also wie Zeus oder Osiri, den Luther aber immer mit „der Herr" wiedergegeben hat. Unser Wort „Gott" umfasst durchaus andere Vorstellungen, als für den Hebräer „Jahve". Dass „Gott" zu Abram gesprochen habe, ist ein unvollziehbarer Gedanke. Dass aber ein Stammesgott Jahve (vielleicht der Ahngeist des Stammes) zu einem Stammeshaupte und vielleicht Seher Abram

„spricht", hat nichts Verwunderliches, sondern sehr zahlreiche Analoga bei allen Natur-Völkern. Das eröffnet freilich einen langen, ganz andern Gedankengang, und wenn Steudel denselben gefunden und verfolgt hätte, so wäre sein Buch ein wesentlich anderes geworden. Wir nehmen es ihm keineswegs (wie andere Kritiker) übel, dass er gewisse noch nicht völlig gesicherte Forschungsergebnisse einfach dogmatisch vorträgt. Der Unterricht von Kindern wird immer irgendwie dogmatisch (besser: episch) bleiben müssen, erst das Jünglingsalter kann naturgemäss dem Kritizismus gehören. Aber Steudel irrt, wenn er sich auf die „neuesten" Forschungen der Theologie zu stützen glaubt. Schon seit einer Reihe von Jahren ist die alte liberale Richtung der theologischen Forschung nicht mehr die neueste. Sie ist überholt worden von der religionsgeschichtlichen, vertreten durch Eichhorn, Gunkel, Troeltsch, Bousset u. a., welche längst die entschiedene Führung der jüngeren Dozentengeneration hat. Und mit Recht. Denn würde sich diese Richtung einmal statt der vorsichtigen Zweifler und Relativisten eines grossen, genialen Mannes bemächtigen, so möchte vielleicht die Theologie den bedeutendsten Schritt thun, den sie je gethan haben wird: sie wird ihre Schranken abwerfen und damit in die allgemeine unbefangene Religionswissenschaft übergehen, dieser möglicherweise gerade das Element zuführend, was derselben bislang noch fehlt. Im Grunde ist es ja wieder einmal selbstverständlich, dass christliche „Theologie" nur ein Zweig der allgemeinen Religionswissenschaft sein kann, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft sein will.

Das zweite Heft bringt zunächst eine populäre neutestamentliche Einleitung mit Kanonsgeschichte; es ist ausführlicher als das vorige Heft und nur für den Lehrer bestimmt. Auf kritische Einzelheiten können wir hier nicht eingehen, im Allgemeinen halten wir diesen Teil für sehr verdienstvoll, wenn er auch nur als Überleitung zu der Lektüre gründlicherer Werke dienen sollte, z. B. der auch dem Laien zugänglichen und wenig umfangreichen Einleitungen von Cornill und Jülicher. — Der zweite Teil behandelt vor Allem die Person Jesu in Geschichte und kirchlicher Umbildung (Paulus, Johannes). Hier haben wir natürlich eine der unzähligen Variationen im Geiste Renans vor uns; wir teilen diese Vorstellung von Jesus nicht, wünschten aber doch in einzelnen Punkten (Wunder, Beurteilung des kirchlichen Christentums u. dgl. mehr) etwas grössere Entschiedenheit und Konsequenz.

Auch der dritte Band ist nur für die Hand des Lehrers bestimmt. Er giebt in einem ersten, vor allen Dingen historischen Teile eine „allgemeine Religionslehre". Was soll man darüber urteilen? Solange man glaubt, dass die Geschichte der Menschheit vor allen Dingen aus ihren Büchern gelernt werden könne, solange die Geschichte sozusagen ein Zweig der Philologie ist, solange man nicht die dunkeln Triebe der Urzeit und der ältesten Kulturstufen studiert,

um von ihr aus den Weg der Menschheit zu begreifen, solange wird auch eine Geschichtsbetrachtung, wie die des aufklärerischen Verfassers, noch beinahe auf der Höhe unsrer Zeit stehen. Wer aber ein wenig sich in den Geist alter Völker, ja, nur in die offenkundigen Thatsachen ihres religiösen Lebens versenkt hat, der wird mit den Hypothesen des Verfassers über die Entstehung der Religion, wie sie heut vielfach üblich sind, auch wirklich nichts mehr anzufangen wissen. Statt der dünnen Gedankengespinste und modernen Reflexionen betrachte man die wuchtigen Thatsachen des Seelenkultes, des Gespenstersehens, der alten Magie u. s. w., und man mag wohl schaudern über solche Energie des Wahnwitzes, wird aber hinfort nicht mehr Centnerlast an einem Spinngewebefaden aufhängen wollen. Genug über diesen Punkt, über den nur eine That die Geister eines bessern belehren könnte. Nach dem historischen Teil folgt dann ein höchst unhistorischer positiver Aufbau. Es wird ein Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Existenz eines Gottes gebracht — also Gott als Hypothese — dann eine Gotteslehre gegeben, die den billigen Theismus lehrt, der mit Faust alle Worte ablehnend, sein Nichts doch hinter Worten versteckt. Das Christentum liefert dazu das Ingrediens der Gotteskindschaft. Den Schluss macht eine Ethik. — Es will uns scheinen, als habe der Verfasser seine Aufgabe, ein Hilfsbuch für den Unterricht zu schreiben, mehr und mehr aus dem Auge verloren. Es ist freilich leichter, eine Art von Weltanschauung, ausstaffiert mit vielen Citaten und — meist recht minderwertigen — Dichterworten für einen halbwegs gebildeten Menschen zusammenzuschreiben, als ein Buch zu bieten, aus dem der Lehrer als solcher und mittelbar auch die Schüler wirklich schöpfen können. Man könnte gerade zu diesem Bande noch viele Bemerkungen machen. Will man einmal die Religion auf eine Philosophie gründen, so besinne man sich doch, dass wir darin in der deutschen Geschichte schon eine gewisse Vergangenheit haben, aus der man eher schöpfen wird, als aus den skizzenhaften Auseinandersetzungen eines Katechismus der üblichen liberal-theologischen Weltanschauung. Meint man, die Werke eines Kant, Hegel, Schopenhauer u. s. w. seien zu hoch, um auf irgend eine Weise für den Unterricht fruchtbar gemacht werden zu können: gut, so wähle man andere Wege, aber nicht auf demselben Wege minderwertige Mittel. Oder ist jene philosophische Vergangenheit überwunden? vielleicht; nur dass man dann erst recht nicht den teleologischen Gottesbeweis beibringen und Linnés Lobpreis der Weltharmonie anführen darf — im Zeitalter Darwins.

Was ist unser kritisches Ergebnis? Wir haben Achtung vor der Überzeugungstreue des Theologen, der mit gerechter Entrüstung den alten Betrieb des Religionsunterrichtes beobachtet hat und der Wahrheit eine Bresche machen will. Aber wir glauben, dass sein Werk mehr dem Theologen neu und gar reformatorisch vorkommen wird, als — leider — dem Pädagogen und Didaktiker. Er bringt

im Grunde nur viel alten und manchen neuen Stoff in neuer Beleuchtung. Was uns fehlt, ist und bleibt immer noch: die neue Methode.

Ilsenburg. Dr. G. Wyneken.

Nachrichten und Bemerkungen.

Alle Welten und alle Wesen sind Teile eines einzigen, ewigen und unendlichen **Gottes-Reiches**, oder sie sind doch dazu befähigt, Teile dieses Reichs zu werden, dessen erhaltende, verbindende und alles beherrschende Kraft die Liebe ist. Die Menschen und die Menschheit sind ihrem Wesen und ihrer Anlage nach bestimmt, ebenfalls Teile dieses Reichs zu sein, zwar nur untergeordnete Teile, aber doch Teile. Die Menschen sollen Bürger dieses Reiches werden und der unendliche Wert, den jede unsterbliche Seele besitzt, sichert ihnen die gleichen Pflichten und Rechte, sofern sie sich derselben nicht freiwillig entäussern und begeben. Dieses Reich besitzt für seine Ordnungen ein Abbild in der Ordnung der Familie, die dort, wo sie vollkommen ist, zwar in der Autorität, aber doch vornehmlich in freiwilliger Unterordnung, Liebe und Hingabe ihre Kraft und ihre Einheit findet. So sollen die Menschen auf dieser kleinen Erde wie im Vaterhause wohnen und freiwilligen Gehorsam leisten, mit einander als Brüder und Schwestern in Liebe leben und für die grossen Ziele, zu deren Erreichung sie bestimmt sind, unter Gottes thätiger Hülfe wirken. In diesem Sinne sollen wir beten: „Unser Vater, der Du bist im Himmel . . . Dein Reich komme, wie im Himmel also auch auf Erden.“

Es giebt fast keine Religionsgemeinschaft und keine einzige Philosophenschule und Weltanschauung, ja kaum irgend eine grosse Bewegung, die nicht ihren Stifter, Anfänger und Begründer mit Namen nennen könnte und die nicht in den Worten und den Thaten dieses oder dieser Stifter die massgebende Norm ihres Glaubens und ihrer Überzeugungen fände. Man denke an den Buddhismus, den Mohamedanismus und den Mosaismus, an Luthertum und Calvinismus, an Wesleyaner und Irvingianer, an Mennoniten und Darbysten u. s. w. Diese Erscheinung beruht darauf, dass jede Gemeinschaft für die Festigkeit ihres inneren Zusammenhaltes und für die Klarheit ihrer Zielpunkte ganz ausserordentliche Vorteile in den Anregungen überragender Persönlichkeiten zu finden im Stande ist, Vorteile, die überall dort fehlen, wo die Anfänge im Dunkel liegen und keine mächtige Persönlichkeit dem betreffenden Religionssystem

den inneren Halt verleiht, der in allen grossen geistigen Kämpfen erforderlich ist. Dennoch aber giebt es Religions- oder Kultgemeinschaften, deren Anhänger es grundsätzlich ablehnen, sich nach dem Namen ihres Stifters zu nennen, ja es giebt sogar solche, innerhalb deren nie eine Einzelpersönlichkeit eine so überragende Bedeutung gewonnen hätte, dass sie als alleiniger Stifter angesehen werden könnte, besonders unter den grossen Gemeinschaften, die aus dem Schosse des Christentums und der Antike erwachsen sind. In weiser Entschliessung lehnt die katholische Kirche es ab, sich nach einem Menschen zu nennen; sie hat seit frühen Zeiten zur Bezeichnung ihrer Kultgemeinschaft sich das Wort Kirche gebildet und damit unterscheidet sie ihre Organisation von anderen Religionsgemeinschaften in ausreichend klarer Weise. In ähnlicher Art haben die Vertreter der Kultgenossenschaft, welche die römische Kirche seit dem vierten Jahrhundert zuerst unter dem Namen Katharer, dann unter zahllosen anderen Sektennamen verfolgt hat — den engen geschichtlichen Zusammenhang aller dieser sogenannten Häretiker, die aus den „Katharern“ hervorgegangen sind, bestreitet heute niemand mehr —, es grundsätzlich abgelehnt, sich nach irgend einem sterblichen Menschen zu nennen und selbst der Name „Waldenser“ ist bis ins 16. Jahrhundert ein nur von den Gegnern gebrauchter Name geblieben. Den gleichen Grundsatz hat die Sozietät der Freunde (Society of friends, Quäker) in aller Form für sich verkündet und mit ihr alle die übrigen Sozietäten, in denen sich die Anhänger altchristlicher Denkart zu festgeschlossenen Organisationen zusammenfanden, gleichviel ob sie sich „Sozietäten der Maler“ oder „Societies of Masons“ nannten.

Die Geschichte der älteren Sektennamen ist leider noch sehr wenig zum Gegenstande der Nachforschung gemacht worden; und doch liefert diese Geschichte oft für wichtige Zusammenhänge und Eigentümlichkeiten wertvollstes Material. Der Name **Enthusiasten** kehrt zur Bezeichnung der sog. Mystiker seit den Zeiten des Neuplatonismus durch alle Jahrhunderte wieder und wurde z. B. im 16. und 17. Jahrh. von der kirchlichen Polemik mit Vorliebe zur Bezeichnung der sog. Wiedertäufer, Quäker u. s. w. gebraucht. Auch schon die altchristlichen Gemeinden besassen angeblich ein sehr starkes „enthusiastisches Element“, das erst allmählich ausströmte (s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 49); früher waren diese Gemeinden ebenso wie alle obengenannten Richtungen von dem Geist der „Ekstase“ stark beherrscht. Und zur Bezeichnung derselben Gemeinschaften und Richtungen kommt viele Jahrhunderte hindurch der Name *Καϑαροί*, **Katharer** vor. Geht man nun der Geschichte dieser griechischen Sektennamen nach, so findet man, dass *ἔνϑεοι*, „Enthusiasten“, Anhänger jener Mysterien heissen, die an eine Gemeinschaft der Menschenseele mit Gott glaubten und die merkwürdigerweise in den Kultgenossenschaften der Pythagoräer und den Akademien Platos ihre Fortsetzung fanden (s. Windelband, Platon. Stuttg. 1900, S. 128 f.). Die „Ekstase“ war der selige Zustand dieser „Enthusiasten“ und ihr Kult hatte die Reinigung *(Κάϑαρσις)* und die Erleuchtung der Seelen zum Inhalt und zum Zweck.

Beruhen diese Übereinstimmungen lediglich auf Zufälligkeiten oder haben sie unaufgeklärte innere Gründe?

In den Philosophen-Schulen (Akademien) der Neuplatoniker des 2. und 3. Jahrhunderts — über den engen Zusammenhang dieser Schulen, die in jenen Jahrhunderten unter den Namen Collegium, Congregatio, Synagoga, Thiasos, auch Secta und Haeresis vorkommen, mit dem Gnostizismus s. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 229 — gab es verschiedene Grade und Stufen der Mitgliedschaft und zwar hiessen die Mitglieder des innersten Kreises ἑταῖροι, d. h. **Freunde** oder **Vertraute.** (S. Keller in den M.H. der C.G. 1898 S. 285). Die Namen „Freunde", „Kunden" (Wohlbekannten), Gottes-Freunde u. s. w. kommen auch in den späteren „Schulen", die man Sekten und Häretiker nannte, zur Bezeichnung der innersten Kreise — auch hier gab es Grade und Stufen — sehr oft vor. Ist das ein zufälliges Zusammentreffen?

Unter den Sektennamen, welche die werdende Weltkirche schon seit dem 4. Jahrhundert für ihre Gegner in Gebrauch genommen hat — solche Namen haben sich, wo ihre Durchsetzung gelang, als äusserst wirksame Kampfmittel erwiesen —, ist der Name **Katharer** einer der merkwürdigsten. Der Name deutet auf einen sehr wesentlichen Grundsatz der also genannten Christen hin, einen Grundsatz, der in seinen Folgerungen den Charakter der betreffenden Partei in vielen wichtigen Punkten bestimmt erkennen lässt; wir besitzen also dort, wo wir die Anwendung dieses Namens in der kirchlichen Litteratur feststellen können, ein wertvolles Mittel, um uns ein klares Bild von dem Charakter der „Katharer" zu machen, ein Mittel zugleich, dessen Wert diejenigen zu schätzen wissen werden, welche die Dürftigkeit und die Mangelhaftigkeit der Berichte kennen, die über die ausserkirchlichen Christen auf uns gekommen sind. Der Grundsatz der Reinheit der Gemeinde, d. h. der Ausschliessung offener Sünder, pflegt uns nur dort zu begegnen, wo der Charakter der christlichen Kultgenossenschaft als einer Brüderschaft festgehalten und die Idee der Kirche als Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen ist. Mit der Idee der Brüderschaft ist der Grundsatz der Freiwilligkeit verknüpft, d. h. es können weder Unmündige noch Unselbständige der Gemeinde als volle Glieder angehören, ebenso ist die Ausübung der Zwangsgewalt ausgeschlossen. — Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts begegnen uns im Abendlande zwei grosse christliche Konföderationen, welche beide den Namen ecclesia catholica für sich in Anspruch nahmen, die eine unter Führung Novatians, die andere als diejenige Partei, auf die sich nachmals Kaiser Konstantin gestützt hat; die erstere erhielt, nachdem Konstantin seine Anhänger zum Siege geführt hatte, den Namen „Katharer" (s. Harnack, Dogmengeschichte I³, S. 390 ff.). Diese sog. Katharer behaupteten von sich, die wahrhaft Evangelischen zu sein und das Gesetz Christi zu erfüllen. Wo ist diese grosse Partei in späteren Zeiten geblieben?

Wir haben früher hier und an anderer Stelle (s. Allg. deutsch. Biographie Bd. 39 S. 22 f.) auf die beiden Märtyrer der deutschen Waldenser des 15. Jahrhunderts, den sächsischen Geistlichen Joh. von Schlieben, gen. **Dräudorf** und den Schulrektor **Peter Turnau,** hingewiesen. Der erstere, ein Edelmann von hervorragender Bildung, Bibelkenntnis und Gelehrsamkeit war bereits von Luther (s. Erlanger Ausg. Bd. 53 S. 128 und L.'s Briefwechsel bearb. v. Enders Bd. III. S. 308 ff.) und Melanchthon (s. Opera Vol. IX, 887) erwähnt und von Flacius unter die Zeugen der evangelischen Wahrheit (Catalogus testium veritatis 1666, S. 732) aufgenommen worden, und sein Freund und Gesinnungsgenosse Turnau war in gleicherweise in den Märtyrerbüchern der Taufgesinnten (s. Tilemann van Braght, Het bloedig Tooneel etc. 1685 I, 378) verewigt worden. Es ist nun sehr erfreulich, dass über diese Männer und ihr Schicksal neuerdings immer zahlreichere Quellen erschlossen werden und wir wollen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. Neue Folge, Bd. XV (1900), S. 479—493 das bis dahin unbekannte Inquisitionsurteil von H. Haupt veröffentlicht wird. Eine zusammenfassende monographische Bearbeitung des Gegenstandes wäre erwünscht. Das Schicksal dieser gelehrten Vertreter des „Waldensertums" hat in ganz Süddeutschland die Gemüter aller Beteiligten viele Jahrzehnte hindurch, ja bis in das 16. Jahrhundert hinein, erregt und beschäftigt und den Widerwillen gegen die Inquisition lebendig erhalten.

Eine kürzlich erschienene Schrift von Theopil Besch über **Friedrich von Heydeck** (Friedrich von Heydeck, Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und Säkularisation Preussens. Königsberg. Diss. 1897), den Förderer der Reformation in Preussen, bestätigt aufs neue, dass eine organische Betrachtung und ein wirkliches Verständnis der Entwicklung der grossen Religionskämpfe des 16. Jahrhunderts an der Hand der bisherigen Betrachtungsweise nicht möglich ist. Plötzlich und wurzellos aus dem Boden erwachsen erscheint nach Besch um 1526 eine starke Ausbreitung der „Wiedertäufer" und weitverzweigte „schwarmgeisterische Anschauungen". Woher diese Bewegung, die doch keinen namhaften litterarischen Wortführer und Vertreter, keine „Väter und Begründer" besessen hat, in Preussen kommt, weiss auch Besch nicht zu sagen: sie ist da und damit ist die Sache fertig. Dass eine Bewegung, die sich unter schweren Kämpfen durchzusetzen hat, die weder von staatlichen noch von hierarchischen Mächten oder Interessen getragen ist, tiefe Wurzeln haben muss, sehen die meisten nicht ein oder wollen es nicht einsehen. In den Jahren, wo Luther der Herold der deutschen Mystik war, waren natürlich altevangelische und lutherische Regungen nicht zu unterscheiden; seit 1525 aber trat der Gegensatz doch zu Tage und es ist für das Verständnis dieser ganzen Kämpfe notwendig, die Wurzeln der Gegensätze blosszulegen.

Es ist wichtig, die Eigenart des **christlichen Humanismus** auch aus den Schilderungen seiner Gegner kennen zu lernen. Uhlhorn giebt in seiner Geschichte der Christlichen Liebesthätigkeit III, 261 ff. eine Charak-

teristik des Zeitalters der Humanität im 18. Jahrhundert und ihres Führers J. G. Herder, die zwar in vielen Punkten schief ist, aber doch manches richtig darstellt; die Anfänge dessen, was die „Aufklärung“ befestigte, erkennt Uhlhorn bereits im Pietismus. Diese Richtungen des Humanismus und der Humanität kennen, nach Uhlhorn, nichts Wissenswerteres, als den Menschen; die Menschlichkeit zu fördern und die Menschenliebe zu pflegen setzen sie sich zum Ziel. Dabei verhalten sie sich „gegen die bestimmte Ausprägung der Lehre gleichgültig“, „reissen den Einzelnen von der Kirche und damit von der geschichtlichen Entwicklung los“, sie „beseitigen die Autorität“ (d. h. die der Kirche). „An die Stelle des historisch gewordenen Christentums (d. h. der Kirche) tritt die natürliche Religion.“ „Für die Geheimnisse des Christentums (d. h. die Wunder) fehlt jedes Verständnis, man weiss weder von Sünde etwas noch von Erlösung. Die Sünde wird nur als Thorheit begriffen, und wenn man noch von Versöhnung und Erlösung redet, so meint man damit nur, dass der Mensch durch vernünftige Belehrung gebessert werde.“ Die Religion löst sich angeblich in Moral auf, selbst bei Herder (!). Zur Charakteristik dieser verderblichen Richtung, die lediglich auf den Nutzen und das Nützliche gerichtet ist, führt Uhlhorn mehrere Stellen aus Herders Predigten an, deren eine also schliesst: „Es ist offenbar, dass man Gott in der Welt nie mehr verherrlichen kann, als wenn Jeder in seinem Stande dem Ruf der Vorsehung folgt, sich auf dem Platze, auf welchem er steht, so ausbildet, so gut, so nützlich, so vollkommen, so glückselig zu machen sucht, als er kann. Er wird ein Christ dadurch, dass er Mensch wird und seiner Bestimmung vor Gott treu bleibt.“

Gewisse Bezugnahmen auf den **hl. Johannes** — es bleibt dabei einstweilen unklar, ob der Täufer oder der Evangelist gemeint war, obwohl vieles für den ersteren spricht — sind innerhalb der „Akademien“ nachweisbar, welche, wie wir wissen, um das Jahr 1620 in Venedig, Mantua, Haag, Amsterdam, Hamburg, Nürnberg, Danzig, Erfurt u. s. w. bestanden. Diese Bezugnahmen waren so in die Augen springend, dass ein gleichzeitiger Berichterstatter glauben konnte, diese Sozietäten, die bei ihren Arbeiten einen Schurz um die Lenden trugen, seien aus dem Johanniter-Orden entstanden. (S. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G. 1895, S. 141.) Das war nun wohl ebenso unrichtig wie die Schlussfolgerung, dass die Sozietäten der „Kunstliebenden“ („Artisten“) — wie der Ausdruck der Zeitgenossen lautet — wegen der Sitte des Schurzes aus den Bauhütten entstanden seien, aber diese Bezugnahme auf den hl. Johannes giebt doch zu denken. Unser Berichterstatter war, wie er selbst berichtet, in der Sozietät, der er angehörte, „über die Probierjahre nicht hinausgekommen“, d. h. er hatte von den Graden des „anfangenden“, „fortschreitenden“ und „vollkommenen Menschen“, die jene Akademien kannten (s. M.H. der C.G. 1898 S. 200 u. öfter), nur die erste Stufe durchgemacht und eben in dieser war ihm die Vermutung des Zusammenhangs mit den Johannitern gekommen. Wenn man nun bedenkt, dass auf der ersten Stufe „das Gesetz der Natur“, auf der zweiten das „Sittengesetz“ und auf der dritten das „Gesetz Christi“ gelehrt zu werden pflegte (a. O. S. 200), so gewinnt die

Betonung des Vorbildes Johannes des Täufers ihren wohldurchdachten und tiefen Sinn. Johannes der Täufer, den Jesus als seinen Vorläufer und als den bezeichnet hatte, von dem seine Sache begonnen worden war, war der Prediger des Sittengesetzes; er hatte sich darauf beschränkt, die Menschen und zwar alle Menschen auf das sittliche Thun und seine Bedeutung zu verweisen und war so der Herold der Humanität geworden.

Im Jahre 1701 schrieb Gotfried Wilhelm Leibniz bei Gelegenheit eines Gutachtens über die Bedeutung der preussischen Königswürde die Bemerkung nieder, dass nirgends in Deutschland, auch nicht in den nordischen Reichen, **„die Manufakturen mehr florieren** als unter dem neuen Könige in Preussen“. (Guhrauer, Leibniz' deutsche Schriften, Berlin 1840 II, 312). Man hat, soviel ich sehe, die inneren Gründe und Zusammenhänge dieser für die Machtentwicklung Preussens überaus wichtigen Thatsache bisher keineswegs nach allen Seiten gewürdigt. Wie ist es gekommen, dass das arme Preussen in dieser Beziehung z. B. dem reichen Kursachsen damals überlegen war, Kursachsen, das, wie die weitere Entwicklung zeigen sollte, in ganz anderem Umfange die natürlichen Vorbedingungen für eine grosse Blüte des Gewerbfleisses besass. Man hat darauf hingewiesen, dass die flüchtigen Hugenotten viele Industriezweige mitgebracht haben. Das ist wahr, aber diese Aufnahme der französischen Goldschmiede, Weber u. s. w. ist mehr eine Folgeerscheinung des letzten Grundes als dieser Grund selbst. Geht man dieser letzten Ursache nach, so muss man sie in der zielbewussten Handels- und Gewerbepolitik der Hohenzollern erblicken, wie wir sie seit 1640 verfolgen können, und diese Politik ist ein Ausfluss der allgemeinen Grundsätze, von welchen die gesamte soziale Weltanschauung des Grossen Kurfürsten und seiner Nachfolger getragen war. Friedrich Wilhelm hat seit 1634 allen Fragen des Handels, der Technik und der exakten Wissenschaften ein eingehenderes persönliches Interesse zugewandt, als seine fürstlichen Zeitgenossen es zu thun pflegten; diese Thatsache erscheint als Ursache und Wirkung der nahen Beziehungen, in die er zu den grossen Vertretern der Technik und der Naturwissenschaften in Holland getreten war; er fühlte sich in seiner Weltanschauung diesen damals anderwärts durchaus nicht hoffähigen Kreisen innerlich verwandt und zugethan.

Dass wir Comenius als Herausgeber des 1661 in Amsterdam erschienenen **Gesangbuches der Brüdergemeinde** ansehen dürfen, erscheint nach einem in den „Böhmisch-Mährischen Blättern“ (1898, Nr. 19/20 S. 15 ff.) enthaltenen Aufsatze als sichergestellt. Es geht hervor aus der Vorrede, mit der D. E. Jablonski die Berliner Ausgabe des Liederbuches von 1731 eingeleitet hat und worin dieser den letzten Bischof der alten Brüderkirche, Comenius, als Herausgeber der Amsterdamer Edition von 1661 ausdrücklich bezeichnet. Sie wurde veranstaltet, als bei der Einäscherung von Polnisch-Lissa im Jahre 1656 alle dort vorhandenen Exemplare des Gesangbuches von 1639 verbrannt waren; Comenius bezeichnet sich hier als „einer der Zerstreuten — J. A. C.“ Das Gesangbuch enthält in drei Teilen die Lob-

wasserschen Psalmen, sowie die Lieder von Huss, Luther und noch einigen andern deutschen Dichtern von Kirchengesängen.

Wir haben früher bereits betont, dass der Ausdruck **„allgemeine Religion“** oder Religion, in der alle Menschen übereinstimmen, nicht bloss von den Katholiken, sondern auch von Comenius und dessen Brüdern mit Vorliebe gebraucht wurde, um die von ihnen vertretene Religions-Auffassung zu bezeichnen. Dabei ist es beachtenswert, dass auch ein anderer bekannter Gelehrter des 17. Jahrhunderts, Ratichius, den Ausdruck „uralte katholische Lehre“ gebrauchte, um damit die von ihm geglaubte Religion zu kennzeichnen. Wer, ohne die Stellung des Ratichius zu kennen, aus seinem Bekenntnis zur „allgemeinen Religion“ schliessen wollte, er habe sich zu einem Glauben bekannt, der Christen, Heiden und Juden gemeinsam sei, der würde völlig fehlgehen.

In der Geschichte der Sozietäten des 18. Jahrhunderts spielt der Name **Patriot** eine starke, bisher nicht in jeder Beziehung aufgeklärte Rolle. Ursprünglich nämlich bedeutet das mittellateinische Patriota nicht den Vaterlandsfreund, sondern einfach den Landsmann, den Einheimischen und in weiterem Sinne den Wohlbekannten, **Vertrauten** oder den **Freund.** Diesen Sinn scheint das Wort dann auch im Französischen längere Zeit beibehalten zu haben. In die deutsche Sprache ist es nach Grimms Deutschem Wörterbuch VIII, 1504 seit dem 16. Jahrhundert aus dem Französischen übernommen worden und Anklänge an die ursprüngliche Bedeutung scheinen sich auch hier lange erhalten zu haben. Das früheste Beispiel, das sich bei Grimm findet, stammt aus den Schriften Fischarts (Kurz, 3, 299), dann kehrt es in Schlesien 1618 wieder. Später findet es sich, wie gesagt, besonders zahlreich in Äusserungen, die aus dem Kreise der „Deutschen Gesellschaften“ stammen. Weitere Aufklärungen wären erwünscht.

Der bekannteste Schriftsteller, welchen die Schweiz um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts besessen hat, **Beat Ludwig von Muralt** (1665—1749), wurde durch Regierungsbeschluss des Magistrats zu Bern vom 15. Februar 1701 nebst drei anderen Patriziern (darunter Friedrich von Wattewyl, dem Vater des berühmten Freundes Zinzendorfs) aus seiner Heimat verbannt, weil er sich weigerte, die Teilnahme an geheimen Gesellschaften abzuschwören. (Mörikofer, Die schweizerische Litteratur des 18. Jahrhunderts, S. 21 f.) Es wäre erwünscht, wenn sich ein Forscher einmal die Mühe geben möchte, festzustellen, welches die „geheimen Gesellschaften“ waren, die so bedeutende Männer wie Muralt und Wattewyl zu ihren Mitgliedern zählten und die vom Magistrat zu Bern so ernster Bekämpfung für wert gehalten wurden. Spätere Quellen berichten, dass Muralt das Haupt einer „Sekte“ gewesen sei, ohne aber genaueres über das Wesen und die Geschichte derselben mitteilen zu können; es scheint also eine geheime „Sekte“ gewesen zu sein. Die Familie Muralt stammte aus Italien. Beat Ludwigs Vorfahren waren in der zweiten Hälfte des 16. Jahr-

hunderts aus Locarno angeblich wegen ihres reformierten Glaubens ausgetrieben worden; im Jahre 1570 hatte die Familie in Bern Bürgerrecht erworben. Beat Ludwig hatte weite Reisen gemacht und von England, wo er lange lebte, eine grosse Vorliebe für dessen Zustände zurückgebracht, denen seine berühmten „Lettres sur les Anglais et sur les Français“ Ausdruck geben. Nach seiner Verbannung zog er sich erst nach Genf, dann nach Neuchâtel zurück, wo er im Dorfe Colombier eine Besitzung erwarb, in welcher die Freunde und Genossen vielfach verkehrten. Einige sagten, Muralt sei „Freidenker“, andere schalten ihn mit dem damals aufkommenden Namen einen „Pietisten“. Er liess sich das ruhig gefallen und ging seine eignen Wege. Sein Einfluss in der geistigen Bewegung, und zwar nicht nur in der litterarischen, sondern auch in der religiösen, die in ihm einen der einflussreichsten Vertreter der Toleranz kennt, reicht weit über die Grenzen seiner engeren Heimat hinaus, ist aber, da er sich im Stillen vollzog, noch nicht genügend klargestellt. Die kleine Biographie, die Greyerz im Jahre 1888 über ihn veröffentlicht hat, giebt keine genügenden Aufschlüsse. Hier nur einige Fingerzeige. Ein naher Verwandter Beats, **Kaspar von Muralt** aus Bern, war mit **J. J. Bodmer** näher bekannt und vermittelte die für des letzteren Geistesentwicklung so wichtige Beziehung zu dem feinsinnigen italienischen Gelehrten, dem Grafen Pietro di Calepio in Bergamo. Sicher ist auch, dass die Schriften Beats von Muralt auf Bodmer einen starken Einfluss geübt haben; er behandelte ihn wie eine Autorität, von der er, der selbständige und eigenwillige Bodmer, sich stets gern belehren liess. War es Zufall, dass auch Bodmer Mitglied einer „geheimen Gesellschaft“ gewesen ist?

Über Platos „Politikos“ macht Karl Christian Friedrich Krause, „Die drei Kunsturkunden etc.“ Dresden 1810, S. 427, folgende Bemerkung: „Jeder Freimaurer, dem es darum zu thun ist, seine allgemein menschliche Kunst mit Geist und Gemüt zu umfassen, sollte die ächt freimaurerische Schrift des göttlichen Platon lesen und studieren. In ihr ist die Grundidee der Freimaurerei: die Vollendung der Menschheit als Eines organisch-geselligen Ganzen, mit Umfassung der ganzen Erde und doch nur als untergeordnete Person der Menschheit im Weltall, schön und lichtvoll angedeutet.“

„Wozu betont Ihr das Christentum — so wird heute sehr oft gefragt — was hat es denn Neues gebracht? Die Religion, die wir bekennen, steht höher als das Christentum, es ist die Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen, gleichviel welcher Religionsgemeinschaft oder Kirche sie angehören — es ist die Humanität.“ Sehr richtig bemerkt dazu Adolf Harnack (Das Wesen des Christentums. 2. Aufl. Lpz. 1900 S. 30), dass es „namentlich jüdische Gelehrte sind, die diese Einwendungen machen“ und, fügen wir hinzu, viele deutsche Gelehrte und Ungelehrte, die, ohne es zu wissen, unter dem Einflusse dieser jüdischen Geschichts- und Weltbetrachtung stehen. Hören wir aber Harnacks Antwort,

die er im Anschluss an Wellhausen giebt und die diese Einwände schlagend widerlegt: „Gewiss, das, was Jesus verkündigt, was Johannes vor ihm in seiner Busspredigt ausgesprochen hat, das war auch bei den Propheten, das war sogar in der jüdischen Überlieferung seiner Zeit zu finden. Selbst die Pharisäer hatten es; aber sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben. Es war bei ihnen beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht durch tausend Dinge, die sie auch für Religion hielten und so wichtig nahmen wie die Barmherzigkeit und das Gericht. Alles stand bei ihnen auf einer Fläche, alles war in ein Gewebe gewoben, das Gute und Heilige nur ein Einschlag in einen breiten irdischen Zettel. Nun fragen Sie noch einmal: ‚Was war denn das Neue‘?“.. Und giebt es in Wirklichkeit eine „Religion, in welcher alle Menschen übereinstimmen“ oder ist das angebliche Vorhandensein einer solchen idealen Religion nicht bloss eine Fiktion? Auch die katholische Kirche behauptet zwar von sich, sie lehre nur die „allgemeine Religion“, nämlich dasjenige, „was überall und von allen geglaubt worden sei“; aber wie steht es, wenn man dieser Behauptung einmal auf den Grund geht? Es giebt in dieser Welt der Gegensätze thatsächlich keine Religion, die allen gemeinsam wäre, und diejenigen, die eine solche zu besitzen wähnen oder vorgeben, täuschen sich oder andere.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.



Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
   Band 1—9 (1892—1900) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
   Der erste bis achte Jahrgang (1893—1900) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 6 Kr. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller,** Geheimer Staatsarchivar und Geheimer Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger D. Dr. **Th. Arndt,** Berlin. Direktor Dr. **Begemann,** Charlottenburg. Prof. **W. Bötticher,** Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder,** Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld,** Dresden. **M. Jablonski,** General-Sekretär, Berlin. **Israel,** Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz,** Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann,** Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber,** Bamberg. Dr. **Rein,** Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan,** Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum,** Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt,** Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke,** Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann,** Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg,** Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer,** Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron,** Berlin. **J. G. Bertrand,** Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich,** Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks,** Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner,** Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz,** Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt,** Berlin. Prof. **G. Hamdorff,** Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum,** Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson,** Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel,** Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp,** Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg,** Kiel. Rektor **Rissmann,** Berlin. Landtags-Abg. **v. Schenckendorff,** Görlitz. Archivar Dr. **Schuster,** Charlottenburg. **Slaměník,** Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier,** Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues,** Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp,** M. d. A.-H., Breslau.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.,** Berlin C. 2, Burgstrasse.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage von Herrn Schuldirektor B. Hanschmann in Coswig (Sachsen).